من المعاناة الظالمة إلى المعاناة الخلّاقة!

نحن على أبواب العام ألفين، بحيث تنتهي سلسلة سنوات الـ١٩٠٠، وتنفتح أمامنا سلسلة جديدة من الأعوام. والسؤال نفسه يُطرح علينا، ونطرحه على أنفسنا إنْ كان لنا الحدُّ الأدنى من الشجاعة: إذا أردنا، هنا في عالمنا المشرقيّ العربيّ، الخروج من دوّامة الأزمة الثقافيّة الاجتماعيّة التي طبعت قرنًا من الزمن، فماذا علينا أن نفعل؟

أزمتنا الثقافيّة الاجتماعيّة أساسها هزالة الشخصيّة الإنسانيّة في منطقتنا، وخصوصًا هزالة الشخصيّة الأكاديميّة. وهذه الهزالة سببها أمران: المعرفة التي تأتي فقط عن طريق التلقين والحفظ غيًا، وكأنَّ العلم أصبح ضربًا من الغيبيّات، وكأنّ العقل أصابه مرض التخدير فأصبح همّه إرضاء المراجع أيًّا كانت صفتها بدل البحث والتنقيب... والإبداع. لذلك، ما ينتظر القرن المقبل هو فعل الإنسان، ولن يكون للزمن إطار يتحقّق معناه إلّا بفعل الإنسان وإيمانه بأنّ الحضور الفاعل هو سمة الزمن الفاصلة عندما يصبح الإنسان إنسانًا جديدًا حرًّا ومسؤولًا، ملتزمًا وقادرًا على التغيير. الالتزام هو التزام بالحرّيّة وتحرير الفعل والتطوّر والنموّ الإنسانيّ والتقدّم العلميّ. الزمن المقبل زمن الشخصيّة الإنسانيّة التي تتحلّى بالشجاعة الخلقيّة والتواضع العريق والترفّع عن الصغائر، الشخصيّة المنفتحة على اللغات الحيّة، إذ إنّ وراء اللغة عقليّة وديناميّة وقوّة. فيخطئ مَن يعتقد أنّ «الشرق القديم» يستطيع أن يعطي المعنى الفاعل الذي ينمّي المجتمعات والأفراد والأوطان بدون إتقان اللغات العلميّة الحيّة. وهذا لا يعني أنّه علينا أن نضع اللغة العربيّة ولغاتنا القديمة جانبًا بما فيها من معانٍ وقدرات وتراث، بل يجب أن نعشقها ونطوّرها ونركّز عليها. ولكنّ اللحاق بالتطوّر العلميّ والتكنولوجيّ العالميّ يفرض علينا مدّ الجسور إلى العالم وعدم التقوقع، وإلّا خرجنا من العالم ومن زمن السنوات الـ ٢٠٠٠ الآتية، وبالتالي شجّعنا هجرة الأدمغة والمتخصّصين في الأبحاث العلميّة إلى خارج زمننا، إلى زمن يصنعه الإنسان ويحقّقه مستلهمًا تاريخه

وديناميّته الروحيّة بصورة متواترة.

وما يفتقده الشرق أيضًا اليوم هو الإصغاء بعد الكلام وقبله. والإصغاء ليس مجرّد استماع إلى الآخر وكأنّ كلماته مجرّد أقوال، بل إنّه إصغاء إلى كلمات الآخر على أنّها رأي مخالف أو موافق، مع العلم أنّ للإصغاء قوانينه وقواعده وأساليبه، وكلّ ذلك لكي تتحوّل الكلمة إلى فعل يغيّر الواقع، وإلى فعلٍ مشترك يصنع المستقبل. فالإصغاء هو موقف أخلاقيّ مناقض للخطاب الأصوليّ اللاعقلانيّ، أو الخطاب المنمّق الذي غالبًا ما يخفي في طيّاته نواحي إيديولوجيّة أو غيبيّة أو غايات أنانيّة فرديّة أو جماعيّة. هو موقف أخلاقيّ ضروريّ لإنجاح الحوار والتخاطب والتبادل الفكريّ المُنتج. وعدوُّ الموقف الأخلاقيّ هذا هو العنف الذي نشاهده أحيانًا، ونحسّ به على مستوى العقل والقلب خطرًا داهمًا. والعنف، مهما كانت دوافعه، مظهر من مظاهر التخلّف وتخطّي حقوق البشر في الحياة، وهو تخلّف يقضي على الأخضر واليابس، ويهدّد المستقبل أيّما تهديد ويجعله قاتمًا بدون معالم هداية؛ وهو تخلّف يُسألُ عنه الغرب قبل أن يُسأل عنه الشرق. ولا شكّ في أنّ جزءًا كبيرًا ممّا تستطيع أن تحقّقه الحضارات والدول لأنفسها من إنجازات في مجالات العمارة والنموّ والسلام والعدالة والديموقراطيّة المتّزنة، يسقط بضربات العنف، وما تولّده من خرابٍ وانعدام القدرة على الحوار والتخاطب.

بهذه الأفكار التي قد تصلح إطارًا لبناء شخصيّة سنوات الألفين، فتكون هذه الأعوام مجالًا رحبًا للقضاء على الكثير من التخلّف، ولبناء المستقبل بناءً روحيًّا متينًا، إنسانيًّا ثابتًا، تأتي مقالات هذا العدد من المشرق، وهو العدد الأخير في سلسلة سنوات الـ ١٩٠٠، علاماتٍ مضيئة تفتح الباب للحوار في قضايا مختلفة تهمّ الدين والدنيا، المجتمع والدولة، الإيمان والعلم، الروح والمادّة. إنّها سطورٌ في إطار خطٍّ التزاميّ من أجل بناء شخصيّة إنسانيّة مميّزة، تستطيع أن تحرّر هذا الشرق من المعاناة الظالمة في إطار معاناة خلّاقة.

الكنيسة والدولة
إشكاليّةُ علاقةٍ حيويّةٍ

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ*

مقدّمة

إتّخذت العلاقة بين الكنيسة والدولة، طوال التاريخ، طابعًا إشكاليًّا في غاية الدقّة والخطورة. ولقد توصّلت الكنيسة الكاثوليكيّة، بعد تاريخ طويل حافل بالأزمات في هذا المضمار، إلى أن توضّح موقعها من المجتمع السياسيّ. كما وضعت الخطوط العريضة التي من شأنها أن تجعل من التزامها الميدانَ السياسيّ شهادةً حيّةً لرسالتها الإنجيليّة التي اؤتمنت عليها. فلا عجب أن تكون توجيهات الإرشاد الرسوليّ[1]، في هذا الشأن، مبنيّة على تعاليم المجمعَ الفاتيكانيّ الثاني، وعلى تعاليم البابا الحاليّ التي تمثّل امتدادًا لتوجّهات ذلك المجمع. فالبابا يشير صراحة إلى أنّه لا يمكن الدمج بين الكنيسة والجماعة السياسيّة، كما لا يمكن الكنيسة أن ترتبط بأيّ نظام سياسيّ، ولا أن تلتزم، مباشرةً، الحياةَ السياسيّة (الإرشاد، رقم ١١٢). فما يترتّب على الكنيسة هو أن تبشّر بالمسيح،

(*) باحث. معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

(١) الإرشاد الرسوليّ، رجاءٌ جديدٌ للبنان، وجّهه بعد السينودس من أجل لبنان قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى البطاركة والأساقفة والإكليرس والرهبان والراهبات وجميع المؤمنين في البلد المذكور، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧.

وفي الوقت نفسه - وهذا جزء لا يتجزّأ من رسالتها - أن تشهد لسموّ الإنسان، وتدافع عن كرامته، وتذكّر بلا ملل بالمبادئ التي هي وحدها تستطيع أن تؤمّن حياة اجتماعيّة متناسقة، تحت نظر الله» (المرجع نفسه).

غير أنّ هذه الخطوط العريضة التي رسمتها الكنيسة تبلورت، بوجه خاصّ، من خلال علاقة الكنيسة بنشأة الدول وتطوّرها في الغرب. وبالتالي، ثمّة سؤال يُطرح حول ملاءمتها ظروف الكنيسة الخاصّة في لبنان، حيث تَعدُّد الأديان وارتباطها بالطوائف يعقّد علاقة الدين بالدولة.

هدفنا في هذا المقال أن نستكشف نشأة الخطوط العريضة تلك، ونتوسّع في درس مضمونها، فنبيّن اتّصالها الوثيق، لا بتطوّر أوضاع الغرب فقط، بل بالتعاليم الإنجيليّة أيضًا. فنتمكّن، بالتالي، من أن نتبيّن تلك الأسس الإيمانيّة الخالدة التي تجعل من العلاقة بين الكنيسة والدولة إشكاليّة حيويّة ودائمة في كلّ مكان وزمان، كما نوضّح معناها في ما يختصّ بالتزام المؤمن الحياة السياسيّة.

١. ولادة تعاليم الكنيسة المعاصرة في شأن علاقتها بالدولة

في نظر العديد من المؤرّخين، عرفت الكنيسة الكاثوليكيّة منعطفًا مهمًّا في القرن التاسع عشر، عندما واجهت التيّار الليبراليّ في الغرب، ولا سيّما في ما يتّصل بمصدر السلطة السياسيّة. وقد جاءت نتائج هذه المواجهة حاسمة:

أ - لقد تحرّرت الكنيسة من ولاياتها البابويّة[٢]، فانصرفت إلى الاهتمام بالدفاع عن كرامة الأشخاص وحقوقهم، في وجه النتائج اللاإنسانيّة التي ولّدتها التقلّبات السياسيّة والاقتصاديّة في ذلك العصر.

(٢) إنّ زوال الولايات البابويّة في العام ١٨٧٠ خلق مسافة بين الكنيسة والحداثة الناشئة، فاستطاعت الكنيسة، بفضل ذلك، أن تحلّل مجتمع ذلك العصر تحليلًا نقديًّا وموضوعيًّا. وتندرج رسالة البابا لاوُن الثالث عشر العامّة الشؤون الحديثة *Rerum novarum*، التي أصدرها العام ١٨٩١، في هذا السياق.

فدخلت معركة الدفاع عن حقوق الإنسان[٣]، وهي حقوق احتلّت مكانًا مميّزًا في خطاب الكنيسة السياسيّ في عهد البابا يوحنّا الثالث والعشرين[٤].

ب - رافق نشأة الدول العصريّة نزعةٌ أرادت أن تجعل من الدولة مؤسّسة مطلقة ومتحرّرة من كلّ سلطة خارجة عن سلطتها الذاتيّة. فقامت بسبب ذلك نزاعات خطيرة بين الكنيسة والدولة آلت إلى الفصل بينهما. وفي أعقاب النتيجة هذه، راحت الكنيسة تنادي بالحرّيّة الدينيّة، وتسعى لتوضّح موقفها من العلمنة المستحدثة.

فإزاء دولة اعتبرت نفسها حقيقة شاملة وحصريّة من دون أيّ علاقة لها بأيّ دين طبيعيّ أو سماويّ، وأرادت الحكم في مسألة تنظيم الكنيسة الداخليّ، كان ردّ فعل الكنيسة الإصرار على استقلال المجتمعَين السياسيّ والدينيّ، كلّ في حقله[٥]. وبالتالي، أقرّت الكنيسة باستقلاليّة الدولة في النظام الزمنيّ، وطالبت، في المقابل، باحترام حرّيّتها[٦]، وحرّيّة كلّ

---

(٣) تجدر الإشارة، في هذا المضمار، إلى أنّ الكنيسة سجّلت في البداية موقفًا متحفّظًا، بل ومعارضًا، إزاء المطالبين بحقوق الإنسان. لأنّها اعتبرت أنّ تلك الحقوق، كما طُرحت حينذاك، مطلقة، وتنفي واجبات الإنسان تجاه الله وتجاه القريب. غير أنّ دفاع الكنيسة المتواصل عن ضحايا التقدّم الصناعيّ والعلميّ جعلها تتبنّى تلك الحقوق التي أضفت عليها بُعدًا جديدًا، فرأت فيها ظهورًا لكرامة الإنسان الذي خلق على صورة الله ومثاله.

(٤) على سبيل المثال، كان لحقوق الإنسان مكان بارز في رسالة البابا العامّة: السلام في العالم *Pacem in terris* (1963)

(٥) نشأت فكرة الدولة الشاملة في أعقاب تأسيس الجمهوريّة الفرنسيّة العام ١٨٧٥، ممّا تسبّب بتوتّر العلاقات بين الدولة والكنيسة. وكانت النتيجة أن فُصلت المدارس عن الكنيسة، وفُصلت الكنيسة عنها لاحقًا، في العام ١٩٠٥. وفي البرتغال، صدرت قوانين تفصل الكنيسة عن الدولة. وقد دان حينذاك البابا بيّوس العاشر تلك السياسات التي رأى فيها إنكارًا نظريًّا للأديان ورفضًا عمليًّا لها.

(٦) لخّص البابا لاوُن الثالث عشر، في رسالته العامّة مشروع الله الخالد *Immortale Dei* القواعد التي يجب على أساسها أن يُفرّق بين السلطات وتُرسم حدود كلّ منها. فركّز على أنّ الله تسلّم مهمّة العناية بخير البشر بين السلطة الكنسيّة والسلطة المدنيّة، ففوّض إلى السلطة الأولى أمر الاهتمام بالأمور الإلهيّة، وإلى الثانية بالأمور البشريّة.

مواطن في ممارسة دينه[٧]. غير أنّ الكنيسة ندّدت بكلّ نزعة تنادي بمطلقيّة الدولة في كلّ ما يختصّ بالإنسان، وتدّعي التخلّص من كلّ أخلاقيّة متفرّقة.

وفي وقت لاحق، أعلنت الكنيسة، في وجه الأنظمة التوتاليتاريّة التي نشأت في القرن العشرين، أنّه على الدولة أن تخضع للقانون، وتتوقّف عند موافقة الشعب في تسيير شؤونها. إضافة إلى ذلك، أدخلت الكنيسة، بصورة نهائيّة، الدفاع عن حقوق الإنسان في تعاليمها، بما في ذلك حقّ الحرّيّة الدينيّة.

الكنيسة والدولة في المجمع الفاتيكانيّ الثاني

كان على الكنيسة أنْ تنتظر انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني لكي تستطيع أن تستخلص جميع نتائج تلك التطوّرات الحرجة. ويُظهر النصّ الذي اعتمده آباء المجمع بعنوان «حياة الجماعة السياسيّة»[٨]، التغير الذي حصل في علاقة الكنيسة بالدولة، وكيف تتصوّر الكنيسة حياة المجتمع السياسيّ. وفي هذا المضمار، يعكس النصّ المعتمد قناعة الكنيسة في بعض نواحي الحياة السياسيّة، وأهمّها: الحفاظ على حقوق الأقلّيّات والأشخاص[٩]، ومساهمة الجميع في تنظيم المجتمع

(٧) «تُفهم علمنة الدولة أيضًا بأن تترك الدولةُ، في بلد متعدّد الأديان، كلّ مواطن يمارس دينه بحرّيّة»، تصريح الكرادلة والأساقفة في ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٥. راجع: *Documentation catholique* (=DC), n. 955 (1946).

(٨) المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، «دستور راعويّ في الكنيسة وعالم اليوم»، الفصل الرابع: «حياة الجماعة السياسيّة»، الوثائق المجمعيّة، نقلها إلى العربيّة (المطارنة) يوسف بشارة وعبده خليفة وفرنسيس البيسري، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٨٤. (من الآن فصاعدًا: الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»).

(٩) «فالشعور بكرامة الإنسان أصبح أكثر إرهافًا. لذلك هناك جهد في مناطق مختلفة، لإرساء نظام سياسيّ قانونيّ، يحافظ محافظة أوفر على حقوق الشخص ضمن الحياة العامّة» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٣/ ٢).

السياسيّ[10]، والحرّيّة المدنيّة والدينيّة[11]، وتوخّي الخير العامّ في ممارسة السلطة[12]. كما عكس النصّ نفسه رغبةَ الكثير من البشر، في أعقاب اختبارهم ظلم الأنظمة التوتاليتاريّة، في أن يولي المجتمع السياسيّ حقوق الإنسان، وحقوق الأقلّيّات والأديان، أهمّيّةً قصوى.

وفي ما يختصّ بعلاقات الكنيسة بالدولة، فهي تأتي في آخر النصّ. والمجمع يميّز صراحة بين المجتمعَين، ويؤكّد استقلال كلّ منهما، ويسترعي الانتباه إلى ضرورة التعاون بينهما[13]. فاعترف المجمع بأنّ علاقات الكنيسة بالدولة دخلت عصرًا جديدًا، وسلّم بتطوّر المجتمع السياسيّ المعاصر وبطبيعته وغايته.

ولا ريب أنّ المبادئ التي أوردها المجمع في هذا النصّ تكتسب

---

(١٠) «وتتوطّد الرغبة، عند عدد كبير من الناس، في أن يأخذوا قسطًا أوفر في تنظيم الجماعة السياسيّة، ذلك لاتّصالها الوثيق بالتقدّم الثقافيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ. ويشتدّ الاهتمام، في ضمير الكثيرين، لحماية حقوق الأقلّيّات ضمن البلاد، من دون أن يهملوا مع ذلك التزاماتهم تجاه الجماعة السياسيّة» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٣/٣).

(١١) «وبالعكس، تُنبَذ كلّ الأشكال السياسيّة التي تقف حاجزًا في وجه الحرّيّة المدنيّة أو الدينيّة كما هي الحال في بعض الأقطار، والتي تزيد من ضحايا الأهواء والجرائم السياسيّة، فيتحوّل عمل السلطة لمصلحة بعضهم أو لمصلحة الحاكمين أنفسهم، بدلًا من أن يوضع في خدمة الخير العامّ» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٣/٤).

(١٢) «فهذه الجماعة السياسيّة وُجدت للخير العامّ، الذي يبرّر وجودها ويُضفي عليها المعنى الكامل، ومنه تنبع حقوقها الخاصّة. ويشمل الخير العامّ أوضاع الحياة الاجتماعيّة برمّتها، التي تسمح للأفراد والعائلات والجماعات بأن يكتملوا بطريقة أوفى وأسهل» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٤/١).

(١٣) «فالجماعة السياسيّة والكنيسة مستقلّتان، لا ترتبط الواحدة بالأخرى في الحقل الخاصّ بكلّ منهما. غير أنّهما تقومان، وإن بأدوار مختلفة، بخدمة الدعوة الفرديّة والاجتماعيّة للناس أنفسهم. وإنّهما لتقومان بهذه الخدمة لخير الجميع وبمزيد من الفعّاليّة، بقدر ما تحاولان دائمًا أن تتعاونا تعاونًا صحيحًا نسبة إلى ظروف الزمان والمكان أيضًا» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٦/٣).

طابعًا شموليًّا، وتكرّس خيار الكنيسة في عالمنا الراهن: آ - كرامة الإنسان واحترام ما يختاره لنفسه من عقيدة سياسيّة أو دينيّة، ب - ما يترتّب على المؤمنين المسيحيّين من مسؤوليّات في «حياة المدينة»، وفي المساهمة في بناء عالم تسوده العدالة، ج - التضامن مع الطبقات الاجتماعيّة الفقيرة والشعوب المهمّشة. وفي الواقع، نجد هذه الخطوط - المبادئ عينها في الإرشاد الرسوليّ.

ولكن هل هذه المبادئ الأساسيّة هي نتيجة تطوّر أنظمة الغرب السياسيّة وظهور التوتاليتاريّة، أم نجد جذورها في التعاليم الإنجيليّة؟ وما هو وقعها على علاقات الكنيسة بالدولة؟ لكيما نجيب عن هذه الأسئلة، نتطرّق، في مرحلة أولى، إلى بعض المقاطع من العهد الجديد التي طالما كانت موضع جدل وتفاسير متضاربة في هذا الشأن. ثمّ نستعرض، في مرحلة ثانية، موقف الجماعات المسيحيّة الأولى من الدولة. ذلك بأنّ اللاهوتيّين، حينذاك، لم يجعلوا من هذه المسألة مسألةً سياسيّة، ولا حتّى أخلاقيّة، بل طوّروا فكرًا لاهوتيًّا صحيحًا انطلاقًا من الكتاب المقدّس، ولا سيّما من أمثال الأنبياء، واستخلصوا السلوك واللغة الواجب اعتمادها تجاه السلطات. إضافة إلى ذلك، ما برحت أفكارهم معالم عمليّة لها قيمتها الراهنة. وفي مرحلة ثالثة، نقدّم قراءة لاهوتيّة لعلاقة الإنجيل بالنشاطات الزمنيّة، ونختم، في مرحلة رابعة وأخيرة، بتعليق على شهادة الكنيسة.

٢. العهد الجديد والمجتمع السياسيّ

نلاحظ في المجتمع القديم، قبل المسيح، وجود نوعَين من العلاقات بين الدين والدولة: نوع أوّل هيمن فيه المجتمع السياسيّ على الدين. فما كان بالإمكان أن يقوم نظام دينيّ معاد للدولة. ونوع ثانٍ، مثّله الشعب اليهوديّ، وفيه هيمن الدين على الدولة، وهذا ما يمكن تسميته النظام التيوقراطيّ، لأنّ السلطة السياسيّة خضعت فيه للسلطة الدينيّة. أمّا الجامع المشترك بين النوعَين، فهو أنّ كلاهما لا يميّزان بين النظام الزمنيّ

والنظام الديني[١٤].

أ - «أدّوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله» (مرقس ١٢/ ١٧)

أمّا مع المسيح، فقد وُلدت علاقة جديدة بين النظامَين: «أدّوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله» (مرقس ١٢/ ١٧). لقد فرّق المسيح صراحةً بين الله وقيصر، فلقيصر الحقّ بنظام يحكمه. ولكن، في المقابل، هنالك نظام آخر لا يتعلّق بقيصر، بل بالله، الذي له أيضًا ما يعود إليه (متّى ٢١/ ٣٣ وما يتبع). ولكن هذا لا يعني التفرقة التامّة بين النظامَين، لأنّ قيصر لا يوازي الله. فهو لا يتدخّل في ما يعني الله، ولكنّ العكس ليس صحيحًا. فالإنسان هو على صورة الله (تكوين ١/ ٢٧): لا يُعطي إذًا قيصر ما هو في الإنسان ملك الله. وبالتالي، يكون الخضوع لقيصر واجبًا شرط ألّا يحتلّ قيصر مكان الله من طريق جعل نفسه إلهًا، أو القيام بما يتعارض والعدالة الإنجيليّة. وهكذا، لا يكون قول المسيح قد أقام حاجزًا بين النظامَين السياسيّ والدينيّ، بل ثبّت المعالم التي تهدي التزام المسيحيّ حياة المدينة[١٥].

---

(١٤) راجع: Montcheuil, *L'Eglise et le Monde Actuel*, 2ème édition, Témoignage chrétien, Paris, 1945, p. 128-129. (Par la suite: Montcheuil, *L'Eglise*).

(١٥) يأتي قول يسوع في شأن أداء الجزية لقيصر في وقت حرج من حياته، فهو دخل أورشليم، ومؤامرات الكتبة والفرّيسيّين والهيرودسيّين اشتدّت عليه، والمجادلات معهم تعدّدت وتنوّعت مواضيعها (انظر: متّى ٢١-٢٢، ومرقس ١١-١٢، ولوقا ١٩/ ٢٨-٢٠). أمّا موضوع الجزية، فقد أثير بغية الإيقاع بيسوع من طريق جرّه إلى اتّخاذ أحد موقفين: إمّا أن يرفض أداء الجزية، فيظهر محرّضًا على الثورة على الرومان، وإمّا أن يقبل بأدائها، فيبدو مؤيّدًا للتعامل مع المحتلّ. غير أنّ يسوع لا يجيب عن هذا السؤال المحرج، بل يعيد مَن طرحوا السؤال عليه إلى ممارستهم العمليّة: «هاتوا دينارًا لأراه». يظهر طلب يسوع أنّه ما كان يحمل دينارًا، على خلاف معارضيه. ثمّ يجيبهم جوابًا جليًّا ومزدوجًا في آن. ففي نظر السلطات، ليس في قول يسوع أيّ علّة. وفي نظر الغيّورين، الذين قاوموا الاحتلال الرومانيّ، فإنّ إعادة مال قيصر إلى قيصر، وما لله إلى الله، هو مشروعهم، فإسرائيل هي ملك الله وحده. كلّ فريق استطاع إذًا أن يستنتج من قول يسوع ما يتلاءم وسياسته، في زمن تضاربت فيه مواقف اليهود من السلطة الرومانيّة. =

لذا، أخطأ من فسّر قول يسوع بأنّه يضع النظام الروحيّ إلى جانب النظام الزمنيّ، لأنّ تلك الثنائيّة تؤدّي إلى تغريب رسالة الإنجيل عن العالم الحقيقيّ، في حين أنّ المطلوب هو أن يكون الإنجيل مصدر كلّ عمل إنسانيّ.

ب - رومة ١٣/١-٧

كان القدّيس بولس أوّل مَن استخلص النتائج من تعليم يسوع، وأوردها في نصّ(١٦) غالبًا ما فُسّر خارج إطاره الصحيح(١٧).

=فالاستيّون، وكانوا من الجماعات التريفيّة، أقسموا على الوفاء للسلطة أيًا كانت لأنّها تنفّذ مشيئة الله، والغيّورون، الذين هم من أتباع يهوذا الجليليّ، رأوا في طاعة السلطة ما يتعارض والخضوع لله، والفرّيسيّون انتظروا الخلاص من الله وانهيار الإمبراطوريّة الرومانيّة. راجع: A. George, «Jésus devant le problème politique», in: *Lumière et Vie* 105 (1971), p. 5-17.
وفي شأن أسماء العلم، راجع: الأب صبحي حموي اليسوعيّ، **معجم الإيمان المسيحيّ**، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤. ولكن، على ما يبدو، لم يفطن مستمعو يسوع لخطورة جوابه، فهو جرّد السياسة من طابعها المقدّس، وأولاها قيمة محدّدة نسبيّة.

(١٦) «ليخضع كلُّ امرئ للسلطات التي بأيديها الأمر، فلا سلطة إلّا من عند الله، والسلطات القائمة هو الذي أقامها. فمَن عارض السلطة قاوم النظام الذي أراده الله، والمقاومون يجلبون الحكم على أنفسهم. فلا خوف من الرؤساء عندما يُفعل الخير، بل عندما يُفعل الشرّ. أتريد ألّا تخاف السلطة؟ إفعل الخير تنل ثناءها، فإنّها في خدمة الله في سبيل خيرك. ولكن خف إذا فعلت الشرّ، فإنّها لم تتقلّد السيف عبثًا، لأنّها في خدمة الله كيما تنتقم لغضبه من فاعل الشرّ. ولذلك لا بدّ من الخضوع، لا خوفًا من الغضب فقط، بل مراعاةً للضمير أيضًا. ولذلك تؤدّون الضرائب، والذين يجبونها هم خدم لله يعملون ذلك بنشاط. أدّوا لكلّ حقّه: الضريبة لمَن له الضريبة، والخراج لمَن له الخراج، والمهابة لمَن له المهابة، والإكرام لمَن له الإكرام» (رومة ١٣/١-٧).

(١٧) تبعًا للمؤرّخ تاقيطُس (*Annales* 13. 50-51)، في أعقاب شكاوى متكرّرة رفعها شعب الإمبراطوريّة، فكّر الإمبراطور نيرون في أن يلغي الضرائب غير المباشرة التي كانت تستفيد منها حينذاك فئة من جباة الضرائب *Publicani*. غير أنّ أعضاء من مجلس الشيوخ حذّروه من العواقب الوخيمة التي ستنتج من هذا القرار، ولا سيّما انخفاض خطير في عائدات الدولة، وفتح الباب أمام المطالبة بإلغاء المزيد من الضرائب. فعمد الإمبراطور عندئذ إلى إصدار أمر يقضي بلصق لوائح الضرائب في الأماكن العامّة علّه يقلّل من تصرّفات الجباة الجشعة والعشوائيّة. ولا شكّ أنّ القدّيس=

على أنّ أيًّا من تفسيرات هذا النصّ الحديثة لا يأخذ بعين الاعتبار إطاره التاريخيّ[18]. لذا، فنتائجها بعيدة كلّ البعد عن المضمون الحقيقيّ الذي نلخّصه بستّة نقاط:

=بولس كان على علم بمشكلة الضرائب التي عنت أيضًا مسيحيّي رومة. فكتب إليهم في رسالته توجيهات في هذا الخصوص. ولكنّ السؤال الذي يُطرح هو لماذا احتاج مسيحيّو رومة إلى توجيهات مماثلة؟ ثمّة افتراض يقول إنّ بعض المسيحيّين في رومة تأثّروا بسياسة الغيّورين في فلسطين، فرفضوا الاعتراف بسلطة الإمبراطور وأداء الجزية. غير أنّ هذا الافتراض لا يقوم لأنّ الغيّورين بدأوا حركتهم في العام ٦٦، قبل ثورة اليهود على الرومان وتدمير هيكل أورشليم بقليل. ومن جهة أخرى، عندما كتب القدّيس بولس رسالته (٥٧-٥٨ ب.م.؟)، لم يكن هنالك أيّ اضطهاد رسميّ لمسيحيّي رومة. فالإمبراطور نيرون، على الأقلّ في بداية حكمه، اعتُبر حاكمًا عادلًا. راجع: Philippe Rolland, *A l'écoute de l'Epître aux Romains*, Cerf, Paris, 1991, p. 139. أمّا إبعاد اليهود، وبعض المسيحيّين من أصل يهوديّ، من رومة، في ظلّ حكم الإمبراطور كلوديوس الأوّل (٤١-٥٤د)، فكان إجراءً محلّيًا، ولم يشمل جميع المسيحيّين واليهود القاطنين في رومة. راجع: Joseph Fitzmyer, *Romans*, A new translation with introduction and commentary, The Anchor Bible, Geoffrey Chapman editions, London, 1993, p. 31. (Par la suite: Fitzmyer, *Romans*).

ونظرًا إلى افتقارنا إلى معلومات وافية حول علاقات المسيحيّين بالسلطة المدنيّة والسياسيّة في ذلك الزمن، نستعرض افتراضَين يمكن أن يزوّدنا جوابًا على السؤال المطروح أعلاه: ١. يبدو أنّ مسيحيّي رومة كانوا على صلة وطيدة بمسيحيّي أورشليم، ولا سيّما بجماعات القدّيسين بطرس ويعقوب. ولعلّ المسيحيّين من أصل يهوديّ تأثّروا بموقف إخوتهم الأورشليميّين المعادي للسلطة الإمبراطوريّة، فنقلوا موقفهم إلى رومة بعد أن عادوا إلى المدينة في ظلّ عهد نيرون. فلربّما أراد القدّيس بولس، الذي وجّه رسالته إلى جميع مسيحيّي رومة، أن يجنّبهم التأثير السيّئ الذي قد يتسبّب به لهم العائدون من فلسطين. ٢. وقد يكون القدّيس بولس، في هذا النصّ، قد أراد التركيز على أنّ المسيحيّين الذين تحرّروا بفضل إيمانهم بالمسيح، لا يستطيعون أن يقلّلوا من أهمّيّة السلطات الزمنيّة، ولا أن يعادوها. فالمسيحيّون لا يزالون جزءًا من نظام هذا العالم. وفي الواقع، هو الله مَن يعطي السلطة، وعلى المسيحيّين أن يحترموها. راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 664-667.

(١٨) يمكننا أن نجمع تلك التفسيرات بعناوين أربعة: ١. تفسير يسلّم بوجود نظام قانونيّ سابق ينخرط فيه المسيحيّون. ٢. تفسير يلحّ على طابع الدولة «العارض»، وعلى أولويّة خدمة الله. يركّز أصحاب هذا التفسير على ضرورة تقدير الأوضاع بطريقة سليمة، وعلى دور الروح القدس. ٣. تفسير «أخيريّ - واقعيّ»، يرى في الدولة=

+ إنّ كلّ سلطة هي خاضعة لله (آية ١)[١٩]. لهذا السبب، مصدر سلطة رومة هو الله، حتّى ولو لم تعرف ذلك رومة. فالسلطة ليست ابتكارًا إنسانيًّا (راجع صلاة المسيحيّين الأوائل في أعمال ٤/ ٢٤-٢٨)[٢٠].

+ هنالك نظام أراده الله للأشياء المخلوقة (آية ٢). فهو الله من يميّز الأشياء ويفرّق في ما بينها (راجع: تكوين ١/ ١-٢٥).

+ إنّ احترام هذا النظام هو المهمّة التي أوكلها الله إلى السلطات (آية ٣-٤). فالقدّيس بولس يقصد المسؤولين الذين يؤدّون عملهم بنزاهة. لذا، ليس على مَن يعيش بحسب القانون أن يخشى السلطة. وفي الواقع، تظهر السلطة مؤتمنة على النظام وخادمة لله في سبيل الخير. فدورها في حياة البشر هو إذًا دور بنّاء[٢١]. لقد كان للقدّيس ثقة كبيرة في سلطات عصره.

+ إنّ احترام النظام القائم هو مسألة تتّصل أوّلًا بالضمير (آية ٥)، والخضوع للسلطة لا ينتج من الخوف، بل من القناعة بأنّ السلطة ما كانت لتوجد لو أنّ الله لم يردها. ولكن ليس المقصود أن يخضع المسيحيّون خضوعًا أعمى، لأنّ التذكير بأنّ الموقف يجب أن ينبع من الضمير، يربط ردّ الفعل البشريّ تجاه السلطة بمصدر السلطة الإلهيّ.

=أرض معركة بين الزمن القديم والزمن الجديد، وعلامة الزمن الجديد هو أن تكون الدولة في خدمة البشر. ٤. تفسير «مسيحانيّ - سياسيّ»، يسلّم بملك المسيح على الدولة كما يملك على الكنيسة. راجع: L. Phole, *Die Christen und der Staat nach Römer 13*, Mayence, Grünewald, 1984, cité par: Hervé Ponsot, *Une introduction à la lettre aux Romains*, Cerf, Paris, 1988, p. 177-178. (Par la suite: Ponsot, *Introduction*).

(١٩) يذكّرنا هذا التأكيد بقناعة تقليديّة في التقليد اليهوديّ، راجع: تكوين ١/ ٢٨ وأحبار ٣/١٩.

(٢٠) راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 667

(٢١) غير أنّ الصعوبة تكمن في تحديد طرق الخدمة المطلوبة وحدودها. والقدّيس بولس لا يذكر شيئًا حول ذلك، وصمته هو، في الواقع، مصدر التفسيرات المختلفة. راجع: Ponsot, *Introduction*, p. 179

+ يُترجم ذلك الاحترام الواجب بأن يُعطى كلّ صاحب حقّ حقّه (آية ٦-٧). فمن طريق دفع الضرائب، يساهم المسيحيّون في الحفاظ على النظام، ويعزّزون الوفاق الذي يريده الله. واللّافت للنظر هو أنّ القدّيس بولس يُذكّر بتأدية «المهابة لمَن له المهابة، والإكرام لمَن له الإكرام»، ممّا يعني أنّ المجتمع الإنسانيّ يسلّم بوجود فوارق في النظام الاجتماعيّ والسياسيّ، وعلى المسيحيّين أن يحترموها. وإن كان الرسول يعلّم في رسالته إلى أهل غلاطية أن «ليس هناك يهوديّ ولا يونانيّ، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنكم جميعًا واحد في المسيح» (٣/ ٢٨)، فهو يعالج مسألة السلطات المدنيّة والسياسيّة من زاوية مختلفة قريبة من قول المسيح في مرقس ١٢/١٧.

+ يوجّه القدّيس بولس رسالته إلى مسيحيّي رومة بصفتهم مواطنين معمّدين، وبالتالي، لا يدعو إلى اتّخاذ موقف من السلطات باسم كنيسة رومة. إضافة إلى ذلك، لا يأتي القدّيس على ذكر المسيح وملكوته في النصّ، بل يركّز على خصوصيّة عمل السلطة المدنيّة[٢٢]. وفي هذا الإطار، نلاحظ غياب لفظ «الدولة». فإقدام بعض اللّاهوتيّين وعلماء الكتاب المقدّس على اعتبار أنّ القدّيس بولس تناول مسألة علاقة المسيحيّين بالدولة كان خاطئًا. فتلك المقاربة تعكس مشكلة معاصرة وُلدت، بوجه خاصّ، مع نشأة الأنظمة التوتاليتاريّة. إضافة إلى ذلك، عندما كتب القدّيس بولس رسالته، لم يكن هنالك من تمرّد، ولم تكن ظاهرة الدولة موضع تساؤل، بل كانت الحاجة إلى ترسيخ الوفاق[٢٣].

ج - ١ بطرس ٢-٤ ورؤيا يوحنّا

ونجد في كتابات القدّيس بطرس ما يتّفق تمامًا مع تعاليم القدّيس

---

(٢٢) يدعو القدّيس بولس، بصورة غير مباشرة، المسيحيّين إلى الاعتراف بشرعيّة إمبراطور وثنيّ. وإن أخذنا بعين الاعتبار أنّ أصل القدّيس فرّيسيّ، أي من المتمسّكين بالثيوقراطيّة، فهمنا الجديد في ما كتبه، وهو الابتعاد عن الثيوقراطيّة، وعدم الحكم على السلطة انطلاقًا من دوافع دينيّة، بل تبعًا للخير الذي تحقّقه هذه السلطة.
(٢٣) راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 665

بولس. فهو يدعو إلى الخضوع للسلطات إلّا إذا كان الأمر يتّصل بحقيقة الإيمان[٢٤]. فطاعة الله، إذ ذاك، أولى من طاعة البشر. فليس على المسيحيّين أن يكوّنوا دولة في داخل الدولة، بل يترتّب عليهم أن يعترفوا بالسلطات الشرعيّة بقدر ما هي تخدم الخير. ولكن إن مسّت السلطات بالحرّيّة الدينيّة، فعندها خير للمسيحيّين أن يشاركوا المسيح في آلامه[٢٥].

ولا ريب أنّ هذه التوجيهات جعلت مسيحيّي الامبراطوريّة الرومانيّة يعيشون وضعّين متناقضين أيّ تناقض: من جهة، هم يخضعون للسلطات التي تعمل من أجل الخير، وبالتالي، ليس عليهم من ذنب. ومن جهة ثانية، هم عرضة للاتّهام بالكفر، لأنّهم لا يعبدون آلهة رومة. فكانت النتيجة أنّهم أصبحوا تحت رحمة بعض المغالين في الحفاظ على عبادات الإمبراطوريّة وتقاليدها. كما أصبحوا تحت رحمة قسم من الشعب جعل منهم «كبش المحرقة»، لأنّهم رفضوا الاشتراك في ألعاب الملعب الشعبيّ الدمويّة، والتجارة بحيوانات الذبائح، والقيام بمهن متّصلة بالعبادات الوثنيّة، مثل صناعة التماثيل، إلى غير ذلك من أسباب. فأصبحوا، في نظر معاصريهم، سببًا لجميع الشرور.

وإزاء الأعمال الوحشيّة التي تعرّضوا لها، لم تعد الثقة بالسلطات، التي نادى بها القدّيسان بطرس وبولس، قائمة. وفي الواقع، رأى المسيحيّون في الاضطهادات، وعبادة الإمبراطور، والألعاب الدمويّة، علامات انهيار الإمبراطوريّة[٢٦]. وقد عبّر صاحب رؤيا يوحنّا عن تلك النظرة خير تعبير (رؤيا ١٣/١١-١٧)، فذكّر المؤمنين بأنّ المسيح هو في

---

(٢٤) «إخضعوا لكلّ نظام بشريّ من أجل الربّ: للملك على أنّه السلطان الأكبر، وللحكّام على أنّ لهم التفويض منه أن يعاقبوا فاعل الشرّ ويُثنوا على فاعل الخير» (١ بطرس ٢/١٣-١٤).

(٢٥) «لا يكوننّ فيكم مَن يتألّم لأنّه قاتل أو سارق أو فاعل شرّ أو واشٍ، ولكنّه إذا تألّم لأنّه مسيحيّ فلا يخجل بذلك، بل ليمجّد الله على هذا الاسم» (١ بطرس ٤/١٥-١٦).

(٢٦) راجع: جان كمبي، **دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة**، الترجمة العربيّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٣-٥٠. (من الآن فصاعدًا: كمبي، **تاريخ الكنيسة**).

بدء التاريخ ونهايته، وأنّ كلّ ما يجري على الأرض هو رهن مشيئته، حتّى لو لم يظهر ذلك جليًا في خضمّ الصعاب. فلا بدّ للخير من أن ينتصر على الشرّ، لأنّ منطق الشرّ نفسه يزول إلى الزوال، ولأنّ المسيح قام من بين الأموات، وقيامته جعلت من كلّ شرّ حقيقة نسبيّة، مهما بلغت قوّتها.

٣. مواقف الكنيسة الأولى من الدولة

نظرًا إلى ضيق الوقت، لا نستطيع في هذا المقال أن نواكب تطوّر المواجهات التي جرت بين الكنيسة والدولة إبّان العصور الأولى، بل نكتفي بإلقاء الأضواء على مواقف الكنيسة. ولكيما تكون نظرتنا وافية وموضوعيّة، سنتناول الموضوع في زمنَين مختلفَين: قبل الإمبراطور قسطنطين، وبعده حتّى القرن الثامن.

ففي أثناء العصور السابقة لتحوّل الإمبراطوريّة إلى المسيحيّة (٣٢٤)، تلخّصت مواقف الكنيسة من السلطة السياسيّة بثلاثة[٢٧]: ١. أظهرت الكنيسة ثقة بحكمة السلطات وسعيها لتحقيق الخير. ويمثّل هذا الموقف امتدادًا لتعاليم القدّيسَين بطرس وبولس. ٢. حثّت الكنيسة مؤمنيها على أن يسيروا في المجتمع سيرة لا لوم عليها، فلا يسيئوا إلى مصداقيّة إيمانهم. ٣. لم تتوان الكنيسة عن التنديد بنظام جعل من نفسه إلهًا، وابتعد عن غايته الأساسيّة ألا وهي تحقيق العدالة وخدمة خير المواطنين. ويمثّل هذا الموقف امتدادًا لسفر الرؤيا.

أمّا علاقة الكنيسة بالدولة، في ظلّ حكم قسطنطين والعهود اللّاحقة، فقد عرفت تطوّرات دراميّة، بسبب تحوّل المسيحيّة إلى ديانة الإمبراطوريّة، وقيام المجادلات اللّاهوتيّة، والانقسامات السياسيّة، والغزوات الجرمانيّة، وظهور الإسلام[٢٨]. غير أنّه بوسعنا أن نلخّص

---

(٢٧) راجع: Hippolyte Simon, *Eglise et Politique*, Centurion/Editions Paulines, Paris, 1990, p. 53-60.

(٢٨) راجع: كمبي، تاريخ الكنيسة، ص ١٥٣-١٦٦.

كفاح الكنيسة، في الغرب كما في الشرق، بإصرارها على حرّيتها واستقلالها إزاء سلطة الدولة(٢٩)، وبقيامها بدور «الضمير» في المجتمع السياسيّ.

فالكنيسة استمرّت في خطّها الأساسيّ، وهو احترام الدولة واعتبارها نظامًا للحياة الاجتماعيّة أراده الله. فالقيام بالواجبات تجاهها ضرورة، والثقة بها مبمّة. وبما أنّ الكنيسة، كما الدولة، تمثّل نظامًا أراده الله أيضًا، يبرز التعاون بين النظامَين كضرورة حيويّة. ونظرًا إلى صعوبة رسم حدود واضحة لذلك التعاون، أظهرت الكنيسة حذرًا مستمرًّا من انفتاح مفرط على الدولة أو من اتّباع سياسة «المجاملة» معها. ذلك بأنّ هذا النهج وضع الكنيسة، في بعض الحقبات، إزاء خطر شديد هو أن تتحوّل إلى مملكة زمنيّة يتساهل رعاتها تجاه السلطات خوفًا من خسارة عطفهم وحمايتهم ودعمهم. وقد عبّر هيلاريوس البُواتياويّ، في القرن الرابع، عن هذا الخطر الذي مثّله أساقفة أريوسيّون أصدقاء البلاط

---

(٢٩) لم تلبث الكنيسة، عند تحوّل الإمبراطوريّة إلى المسيحيّة، أن أدركت الأخطار المحدقة بها من جرّاء هذا التطوّر الدراميّ، وأهمّها خطران: دخول وثنيّين وهراطقة في صفوف المؤمنين بغية تحاشي اضطهاد الإمبراطور، وهيمنة قسطنطين على الكنيسة، انطلاقًا من غايات سياسيّة هي الحفاظ على وحدة أراضي الإمبراطوريّة وأمنها. فتنبّه الأساقفة لهذا الخطر، ووجدوا أنّ وصاية الإمبراطور على الكنيسة بعيدة كلّ البعد عن القِيَم الإنجيليّة السامية. فأخذ العديد من الأساقفة واللّاهوتيّين، طوال عصور، يدافعون عن حرّيّة الكنيسة، وفي طليعتهم أثناسيوس الإسكندريّ، وأوسيوس القُرطُبيّ، وأمبروسيوس، وباسيليوس القيصريّ، ويوحنّا الذهبيّ الفم، ومكسيمُس المعترف، وغيرهم. راجع: Hugo Rahner, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, Cerf, Paris, 1964 (Par la suite: Rahner, *L'Eglise et l'Etat*.

بالطبع، لم يكن بمقدور الكنيسة أن تحافظ على حرّيتها إلّا بدفع أثمان المواجهات القاسية والمتجدّدة. فالكنيسة رأت نفسها مضطرّة، في بعض الظروف، إلى استخدام وسائل سياسيّة لكيما تحافظ على حرّيتها أو لكي تستعيدها، وهذا الأمر جعلها تنزلق أحيانًا في مستنقع المناورات السياسيّة. غير أنّه بفضل هذا التاريخ الطويل الشاقّ والمضنيّ استطاعت الكنيسة أن تثبت أنّه بالحرّيّة، وهي ثمرة صراعها الأليم مع السلطة السياسيّة، بمقدورها أن تقوم برسالتها الإنجيليّة.

الإمبراطوريّ[٣٠].

فإنّ رسالة الكنيسة ترتّب عليها أن تسهر على الحقيقة وتقولها بدون خوف ومواربة. فهي لا تسعى لتكون مضطهدة، ولكنّها لا تتهرّب من الاضطهاد إن أتى نتيجة مواقفها الإنجيليّة. وانطلاقًا من هذا الواجب، قال القدّيس أمبروسيوس إنّه خير للمسيحيّين أن يكونوا هدف اضطهاد الأباطرة من أن يكونوا أصدقاءهم[٣١].

٤. المثال الإنجيليّ والنشاط الزمنيّ

رأينا، في ما تقدّم، أنّه مع المسيح بدأت علاقة جديدة بين النظام الروحيّ والنظام السياسيّ. وقد بيّن المسيح، بكلّ وضوح، طابع مملكته الخاصّ: «ليست مملكتي من هذا العالم. لو كانت مملكتي من هذا العالم، لدافع عنّي حرسي لكي لا أُسلَّم إلى اليهود. ولكنّ مملكتي ليست من ههنا» (يوحنّا ١٨/ ٣٦). كما أنّه ميّز صراحة بين حقوق الله وحقوق قيصر (متّى ٢٢/ ٢١). غير أنّنا رأينا أيضًا أنّه لا يمكن أن يكون المقصود بأقوال يسوع فرض ثنائيّة تضع قيصر إلى جانب الله. فلا بدّ من اعتبار السؤال في ضوء القصد الإلهيّ كما يتجلّى من رسالة الإنجيل، وهو إشراك الإنسان، والبشريّة كلّها، في ملكوت الله. فهذه هي غاية الإنسان والبشريّة الأخيرة. ولكن بما أنّ الله هو مَن يتّخذ المبادرة ويدعو الإنسان، يصبح هذا في حاجة إلى تعليم حول الوسائل التي تهديه في طريقه نحو غايته – وهنا تبرز أهمّيّة التعاليم الأخلاقيّة المسيحيّة – وتعليم حول الانفتاح على نعمة الله والتعاون معها – وهنا تبرز أهمّيّة الأسرار الكنسيّة[٣٢]. فدور الكنيسة الخاصّ هو أن تقود المؤمنين في مسيرتهم الإيمانيّة.

---

(٣٠) «إنّهم ينعمون في السعادة الأرضيّة، وعندهم منازل هادئة ناعمة، ويعيشون في الرفاهية، لأنّهم نالوا حظوة لدى الإمبراطور»، راجع: Rahner, *L'Eglise et l'Etat*, p. 360

(٣١) Cité par Rahner, *L'Eglise et l'Etat*, p. 360

(٣٢) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 129

غير أنّ غاية الإنسان الأخيرة لا تنزع الإنسان من العالم، ولا تغيّر بسحر ساحر طبيعته الاجتماعيّة وظروف وجوده الزمنيّة. وفي الواقع، يعود إلى المسيحيّ أن يلتزم عمليًا قضايا العالم، ويستخدم طاقاته الذهنيّة والجسديّة لكي يخلق عالمًا جديدًا. لذا، ثمّة نظام زمنيّ، مختلف عن النظام الدينيّ، يُلزم المسيحيّ. أمّا نتيجة هذا الالتزام، فهو أنّ المؤمن يجد نفسه مواطنًا في «مدينتين». فمن جهة، هو ينتمي حتمًا إلى المدينة الأرضيّة، ومن جهة ثانية، تراه دخل مدينة جديدة، أي الكنيسة، التي هي رحم العالم الجديد[٣٣].

ولكن بما أنّ الثنائيّة في الحياة غير ممكنة، فلا بدّ لنا من أن نتفحّص حقول النشاطات المشتركة الإنسانيّة والمسيحيّة، فنبيّن، بالتالي، كيف تتدخّل الكنيسة في النظام الزمنيّ ومتى.

أ - أولويّة حياة الإنسان الدينيّة

إنّ تدخّل الكنيسة الأوّل في المجتمع يهدف إلى تحذير الإنسان والإنسانيّة من كلّ تيه أو انحراف عن الدعوة الإلهيّة. وعملها النبويّ هذا ينطوي على حقيقتين متلازمتين: الأولى، هي أنّ لا كمال للإنسانيّة إلّا في العالم الآخر، والثانية، هي أنّه على الإنسان أن يطهّر نفسه، والزهد المسيحيّ هو خير وسيلة لذلك. فالكنيسة تذكّر المؤمن بأنّه يخوض معركة روحيّة تدور، قبل كلّ شيء، في سرّه. فعلى كلّ إنسان أن يقاوم جميع القوى المعادية له لكي يكتسب حرّيته الداخليّة الشخصيّة. على أنّ الخطّ الفاصل في المعركة لا يُرى، «لأنّه رُسم في داخل الضمائر. والصراع يتفجّر حتمًا في الخارج... ففي الخارج كما في الداخل، لا يزال سرّ المعصية يعمل»[٣٤].

ولكن بما أنّ واجب الكنيسة يحتّم عليها أن تكافح لكي تحافظ على

---

(٣٣) راجع: Henri De Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 2ème édition, Aubier/Montaigne, Paris, 1953, p. 145 (Par la suite: De Lubac, *Méditation*).

(٣٤) De Lubac, *Méditation*, p. 160-161

حياة الإنسان الدينيّة، فهي تشير إلى ما هو خطيئة في النشاطات الزمنيّة، وتضع عناوين الشروط العريضة التي تسمح، في النظام الزمنيّ، بتفتّح الحياة الروحيّة(٣٥). غير أنّ ذلك لا يعني، بأيّ حال من الأحوال، أنّ الكنيسة تعيّن الوسائل التِقنيّة التي من شأنها أن تساعد على تأمين تلك الشروط. فدورها هو أن تحدّد معالم الطريق لكلّ مسيحيّ وكلّ ضمير إنسانيّ وحسب. أمّا تحسين الأوضاع، فهو أمر يعود إلى الإنسان نفسه وقدرته الخلّاقة.

وبكلام آخر، تكافح الكنيسة في سبيل سيادة القانون والمحبّة في العالم، حتّى تنتظم البُنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، بقدر الإمكان، تبعًا لمثال المحبّة الإنجيليّ. إلّا أنّ التذكير الدؤوب بشريعة المحبّة هذه لا يتضمّن برنامجًا يصف طريقة تطبيقها في هذه الحالة أو تلك، فالتطبيق هو من شأن المسيحيّين الملتزمين في حياة المدينة. إضافة إلى ذلك، لا تمثّل هذه الشريعة دعوة إلى الفوضى وفقدان الحكم، بل إلى إقامة جدليّة حيويّة بين متطلّبات العدالة ومتطلّبات المحبّة(٣٦).

ب - الدولة في قصد الله

لا يختلف اثنان على أنّ الدولة ليست مجرّد تنظيم سياسيّ وقضائيّ وإداريّ، بل هدفها الأساسيّ هو أن تسعى لتبلغ بمواطنيها إلى أقصى

---

(٣٥) «ثمّة حقل آخر حيث تلتقي الحياة الزمنيّة والحياة الروحيّة، هو حقل المعرفة الطبيعيّة (العلوم والفلسفة، على أقلّه حول بعض النقاط)... وقد يحصل أن يخطأ الفكر في التقيّد بحدوده، فيدّعي حلّ مسألة تتّصل بالإيمان. ففي تلك الحالة، تتدخّل الكنيسة، لأنّها تدرك ما عليها أن تعلّمه، وما يمكنها وحدها هي أن تعلّمه... فالكنيسة لا تقتحم حقلًا لا يعنيها، ولكنّها تحافظ على ما اؤتمنت عليه»، Montcheuil, *L'Eglise*, p. 132-133.

(٣٦) لا شكّ أنّ العدالة هي شرط أساسيّ من شروط المحبّة الحقيقيّة. ولكن، في الوقت نفسه، لا تقوم عدالة صادقة من دون المحبّة، لأنّ هذه تُضفي على العدالة معناها الكامل. فاختبار زماننا الحاضر يفيد أنّ ذروة الحقّ هي ذروة الظلم. لذا، ففي حين تسمح العدالة بممارسة المحبّة، تسمو المحبّة بالعدالة. راجع: غنيّ بالرحمة Jean Paul II, *Dives in misericordia*, 1980, n. 12. Cf. *DC*, 1797 (1980).

درجات الكمال في النظام المادّيّ. وانطلاقًا من هذا المبدأ، لا تظهر الدولة مؤسّسة استبداديّة ولا اختياريّة، بل تلتقي قصد الله. ولهذا السبب، تعلّم الكنيسة، كما جاء أعلاه، أنّ السلطة تأتي من الله، وأنّها في خدمة الله من أجل خير الإنسان، وأنّها تخضع، هي نفسها، لقوانين المدينة الأرضيّة. وللسبب عينه، تطلب إلى المؤمنين أن يحترموا النظام، ويلتزموا الحياة العامّة، فلتلك الحياة قيمة في مسار البشريّة نحو غايتها.

غير أنّ «سرّ المعصية» قد يحرّض الدولة على التمرّد، ويحدوها على أن تصبح مطلقة وتوتاليتاريّة، تُنصّب نفسها إلهة، وتدّعي سيادة كلّ شيء. وقد بلغت هذه النزعة أوجها في عصرنا الحديث، فقامت دول رأت في نفسها غاية الإنسان الأخيرة، وجعلت من الذين يجسّدون سلطتها موضوع عبادة[٣٧]. لذا، يعود إلى الكنيسة واجب التذكير بتوجّه النظام الزمنيّ الأساسيّ، والدفاع عن حرّيّة الإنسان وخير المجتمع. وفي هذا المضمار، قال البابا لاوُن الثالث عشر: «إنّ كلّ ما هو مفيد لحماية الشعب من تسلّط الأمراء الذين لا ينظرون إلى خيره، وكلّ ما يحول دون تعدّيات الدولة الظالمة على جماعة المواطنين والعائلة، وكلّ ما يتّصل بالشرف والشخصيّة الإنسانيّة والحفاظ على الحقوق العادلة لكلّ إنسان، كلّ ذلك، قامت الكنيسة الكاثوليكيّة، إمّا باتّخاذ المبادرة من أجله، وإمّا رعته، أو حمته كما تشهد عليها مواقفها الرائعة في العصور المنصرمة»[٣٨].

وفي الواقع، تتدخّل الكنيسة لتذكّر بأنّه إذا كان لقيصر الحقّ بنظام يحكمه، فهو لا يوازي الله. وبالتالي، فإذا كانت الكنيسة والدولة مجتمعَين مستقلّين أحدهما عن الآخر، فهما غير متساويَين، لأنّ الكنيسة، بحكم معرفتها الغاية الأخيرة، تحتلّ مكانةً تفوق مكانة الدولة.

غير أنّ تفوّق الكنيسة هذا لا يتّصل بتنظيم الدولة الزمنيّ، بل يقتصر

---

(٣٧) راجع: De Lubac, *Méditation*, p. 147-148

(٣٨) Léon XIII, Encyclique *Immortale Dei*, cité par De Lubac, *Méditation*, p. 148

على الحقل الأخلاقيّ. لذا، لا تتردّد الكنيسة بإدانة أيّ قرار للدولة يمسّ النظام الأخلاقيّ الذي اؤتمنت عليه. وفي هذا الإطار، بوسع الكنيسة أن تطلب إلى المؤمنين أن يتّخذوا الموقف اللّازم للحفاظ على الخير العامّ، لأنّ هذا الخير يضمن الشروط الزمنيّة الضروريّة لتطوّرهم ورقيّهم المتكامل إنسانيًّا وروحيًّا[٣٩]. على أنّ هذا الطلب لا يُلزم المؤمنين باسم الطاعة، بل باسم التبصّر والتعقّل، فكلّ مؤمن يبقى حرًّا ليتصرّف وفقًا لضميره.

وباختصار، دور الكنيسة هو أن تذكّر الدولة بأنّ دورها محصور في النظام الزمنيّ، ويجب ألّا يتحوّل إلى المطلقيّة. ولكن ما وَقْعُ هذه الحقائق على الإطار الطائفيّ اللبنانيّ؟

ج - الدعوة إلى الدولة العلمانيّة

لنتوقّف أوّلًا عند معنى استقلال المجتمعَين أحدهما عن الآخر: يعني هذا أنّ للكنيسة حقلًا تسوده، كما أنّ للدولة حقلًا تسوده. فهنالك حرّيّة متبادلة تفترض عدم الخضوع وعدم التبعيّة. فالكنيسة لا تستخدم الدولة والدولة لا تحوّل الكنيسة إلى أداة في يدها، ولا تحاول قمعها.

إلّا أنّ هذا الموقف المطلوب من الدولة تجاه الكنيسة مطلوب منها أيضًا تجاه جميع الأديان. فباسم الاحترام والمحبّة، تطالب الكنيسة بالمساواة بين جميع مكوّنات المجتمع. فيبرز دور الدولة كحامية حرّيّة الضمير. وبمقتضى هذا الدور، لا يمكنها أن تتبنّى عقيدة دين معيّن في شأن عملها وغاياتها، ولا أيّة أيديولوجيّة أخرى قد تؤدّي إلى عبادة الدولة والسلطة التي تمثّلها. ومجمل القول هو أنّه على الدولة أن تكون علمانيّة، وأن تحصر عملها في السهر على تحقيق الخير العامّ تبعًا لوسائل تقنيّة تلائم الزمان والمكان. فهذه العلمنة هي، في جوهرها، حياد الدولة الإيجابيّ، وضمانها الحرّيّة في مختلف وجوهها، ولا سيّما الحرّيّة الدينيّة منها.

---

(٣٩) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 141-144

وفي ضوء هذه الرؤية، يبرز دور مزدوج للكنيسة: من جهة، هي تشجّع المؤمنين على التزام الحياة العامّة لكي يعملوا من أجل خير الجميع. ومن جهة ثانية، تلتزم هي نفسها حوارًا مع الدولة، من دون أن تفرض عليها لغتها، ومن دون أن تبارك تلقائيًّا سياستها. فدورها هو خلق توتّر حيويّ، ولا نقول أزمة، بينها وبين الدولة. فتحذّر الدولة من السقوط في فخ المطلقيّة، وتدعوها إلى تحسين نظام العدالة الاجتماعيّة، وتلفت نظرها إلى أنّ العدالة لا تكفي نفسها بنفسها، بل يجب أن تحوّلها المحبّة.

٥. شهادة الكنيسة

بيد أنّ ثمّة عقبة تقوم في وجه ما اقترحناه أعلاه، وهي أنّ العلمنة في الإطار اللبنانيّ مشروع غير ممكن، لأنّ الإسلام لا يفرّق بين الزمنيّ والروحيّ. فكيف نفكّر في علاقة بين الكنيسة والدولة يسمح للكنيسة بأن تكون أمينة على عقيدتها؟

أ - تعاليم الكنيسة والسلطة الكنسيّة

بالرغم من جميع ظروف لبنان الخاصّة والمعقّدة، ثمّة أمر يجب ألّا يكون موضع جدل من وجهة نظر مسيحيّة، وهو ضرورة التمييز بين النظامين الروحيّ والزمنيّ. فلهذا الموقف أهمّيّة قصوى، لأنّه يبيّن شموليّة الكنيسة. لنسمع دي لوباك De Lubac: «إنّ التمييز الفعليّ بين السلطتين، الذي هو شرط لا بدّ منه في الحياة الروحيّة، يرتبط بوجود كنيسة شاملة لا تحدّها حدود الدول، مؤسّسة إلهيّة تشمل جميع الأمم وتتخطّاها جميعًا. فهذه هي وحدها الكنيسة التي أسّسها المسيح في العالم والتاريخ»(٤٠).

بالطبع، لا يعني هذا التأكيد أنّه على الكنيسة أن تنسحب من الحياة الوطنيّة، بل أن يكون لها حضور يجعل منها تظهر قوّة مستقلّة عن الأحداث. فبقدر ما تنفض الكنيسة عن نفسها اللون السياسيّ، وتتجنّب

(٤٠) De Lubac, *Méditation*, p. 149

الحكم على المستجدّات انطلاقًا من نظرة طائفيّة، وحتّى بناءً على آراء المؤمنين العفويّة، نستطيع أن تحكم على ماجريات الأمور تبعًا لمتطلّبات كلمة الله ودورها النبويّ، محافظةً، بالتالي، على حالة «توتّر حيويّ» بينها وبين المجتمع السياسيّ.

ولا ريب أنّ التعبير عن كلمة الله في ظروف معيّنة لا يحصل من دون أن يترك أثرًا في الساحة السياسيّة، لأنّه يتمّ في ضوء مجيء المسيح، أي تحقيق ملكوت الله تحقيقًا كاملًا. فمثل هذا الخطاب يذكّر، بقوّة نبويّة، قصد الله في شأن الإنسان، ويبيّن نسبيّة كلّ تنظيم سياسيّ، أيًّا كان لونه أو نوعه. إضافة إلى ذلك، يمثّل هذا الخطاب مصدر إلهام يستمدّ منه المؤمنون تلك المبادئ التي تسمح لهم بأن يترجموا بأعمال واقعيّة توقهم إلى الحرّيّة والعدالة والسلام والمحبّة.

ب - تعاليم الكنيسة والمسيحيّون الملتزمون في الحياة العامّة

يعود إلى المسيحيّين، لا إلى المسؤولين الكنسيّين، واجب نشر تعاليم الكنيسة في الحقل السياسيّ. ذلك بأنّه ليس للكنيسة من اختصاص في ذلك الحقل، إلّا في ما يتّصل بإعلان كلمة الله[٤١]. ومن ثمّ، لأنّه من واجب الكنيسة أن تترك المؤمنين يتصرّفون تبعًا لما يمليه عليه ضميرهم. ولكن إن كان المسيحيّون مدعوّين إلى أن يعيشوا ملء مسؤوليّاتهم، يترتّب عليهم، حينذاك، أن يعملوا وفقًا للأخلاق المسيحيّة التي تريد تحقيق خير كلّ إنسان، وخير الجميع.

أمّا في لبنان، حيث يسود التفكير الطائفيّ، وما يتضمّنه من أحكام سابقة وحذر متبادل وخصائص تاريخيّة تميّز كلًّا من الطوائف، فالعمل السياسيّ يلغي، في الغالب، النزاع بين الأخلاق والسياسة، لأنّه يُخضع

---

(٤١) قد يحصل أن تعطي الكنيسة توجيهات سياسيّة في شأن نقاط محدّدة تعتبرها ذات أهمّيّة خاصّة. غير أنّ هذه التوجيهات تُعطى باسم الحكمة والتعقّل، وهي لا تلزم المسيحيّين بأمر الطاعة، بل تمثّل دعوة إليهم لكي يفكّروا فيها مليًّا ويولوها اهتمامًا خاصًّا.

الأولى للثانية. لذا، فمقياس الحكم الأخلاقيّ الوحيد على العمل السياسيّ هو الفائدة التي يمكن هذا العمل أو ذاك أن يعود بها إلى الطائفة. إلّا أنّ هذا الموقف يرفضه كلّ مسيحيّ صادق، لأنّه يتنكّر للأخلاق الحقيقيّة، ويحصر الإنسان في انتمائه الطائفيّ.

وفي الحقيقة، إنّ ما يحدّد الالتزام في العمل السياسيّ، هو مفهوم السياسة نفسه. ففي نظر بعضهم، دور السياسة هو الحفاظ على امتيازات وحقوق الطائفة. وفي نظر بعضهم الآخر، السياسة هي فنّ التلاعب بالآخرين بغية الوصول إلى أهداف محدّدة، أيًّا كانت. إلّا أنّ كلا المفهومين خاطئان. فغاية السياسة هي تحقيق خير كلّ إنسان وخير الجميع. أمّا فنّ الاستفادة من الفرصة السانحة، وحسن استخدام الحدث، والبراعة في الإدارة، فتأتي في مرتبة ثانويّة[٤٢]. «فإنّ كلّ ما يؤدّي إلى ظلم في المدينة، وكلّ ما يُضحّي بالإنسان من أجل الجموع أو حزب معيّن، وكلّ ما يحابي ما هو عند بعضهم أو عند الجميع من نظام رديء، كلّ ذلك هو سيّئ أخلاقيًّا وسياسيًّا. فالخير العامّ، الذي من أجله تقوم المدينة، هو خير إنسانيّ. وليس هنالك من خير إنسانيّ حقيقيّ من دون اتّصاله بجوهر أخلاقيّ. فالخير الذي لا يحترم نظام العدالة الاجتماعيّة وتدرّج القِيَم ما هو بخير»[٤٣].

خلاصة

في ضوء ما تقدّم، نستنتج أنّه لا يمكن الكنيسة إلّا أن تكون روحيّة ومستقلّة تجاه كلّ نظام سياسيّ، من جهة، حتّى تحافظ على رسالتها

---

(٤٢) هل هذا يعني أنّ السياسة هي فنّ التوصّل إلى التسويات؟ «إن كان المقصود بالتسوية البحث عن توازن بين القوى والمصالح، فاللغة غير صائبة. فالأمر لا يتّصل بإيجاد نتيجة لقوى فاعلة، بل بتوجيه تلك القوى. ولكن إن قصدنا بالتسوية السعي لتحقيق ما يمكن تحقيقه من مثال المجتمع الإنسانيّ، تكون السياسة حقًّا، حينذاك، علم التسوية، على ألّا نعتبر التسويات حالات نهائيّة، ليس لنا أن نسعى لشيء بعدها». راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 156

(٤٣) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 158

الشاملة، ومن جهة أخرى، لتكون قوّة روحيّة تخلق في علاقتها بالدولة وبالوضع الطائفيّ حالة توتّر حيويّة. فموقفها هذا يسمح لها بأن تُفعّل دورها النبويّ، الذي نجد خير تعبير عنه في كلمات النبيّ حزقيال:

«يا ابن الإنسان، إنّي جعلتك رقيبًا لبيت إسرائيل. فاسمع الكلمة من فمي وأنذرهم عنّي. فإذا قلتُ للشرّير: إنّك تموت موتًا، ولم تنذره ولم تتكلّم منذرًا الشرّير بشرّ طريقه ليحيا، فذلك الشرّير يموت في إثمه، لكنّي من يدك أطلب دمه. أمّا إذا أنذرت الشرّير ولم يتب من شرّه ومن طريقه الشرّير، فهو يموت في إثمه، لكنّك تكون قد خلّصت نفسك» (حزقيال ٣/ ١٦-١٩).

إضافة إلى ذلك، تضع تعاليم الكنيسة الخطوط العريضة التي تنير التزام المؤمن في حياة المدينة، ويمكننا أن نلخّصها بالنقاط التالية:

أ - في شأن السلطة، تؤكّد الكنيسة قول القدّيس بولس من أنّه «لا سلطة إلّا من عند الله» (رومة ١٣/١). فالسلطة السياسيّة لها موقعها في قصد الله. لذا، فهي ليست شيئًا اختياريًّا، بصرف النظر عن الشكل الذي تتّخذه في المجتمع. غير أنّ هذا التأكيد يتّصل اتصالًا وثيقًا بانصراف السلطة إلى تحقيق الخير، وبالتالي، يقوم تصرّفها على مبدأ أخلاقيّ مصدره هو الله تعالى نفسه. وينتج من ذلك أنّ المسيحيّ يجد نفسه، بدافع الضمير، مدعوًّا إلى طاعة السلطة ما دامت تعمل وفقًا للنظام الأخلاقيّ. ولكن إن عمل أصحاب السلطة بطريقة مخالفة لهذا النظام، فأعمالهم لا تلزم الضمائر[٤٤].

ب - يترتّب على المؤمن أن يشهد، في المجتمع السياسيّ، وتجاه

---

(٤٤) لا يعني هذا التعليم أنّه على السلطة أن تتصرّف تبعًا للقيَم المسيحيّة السامية (عدالة، وحرّيّة، إلخ)، بل من أجل خير عامّ المجتمع. ذلك بأنّه يترتّب على السلطة أن تساوي بين جميع التوجّهات التي تكوّن المجتمع، شرط ألّا تهدّد هذه التوجّهات الأمن والنظام العامّ، ولا حقوق الأفراد والجماعات. وبهذا المعنى، فالسلطة إن هي إلّا حامية ما يمكن أن نسمّيه «حرّيّة الضمير».

السلطة، لأخلاقيّة تسودها المحبّة والاحترام والحرّيّة. وهذه النواحي الأخلاقيّة السامية قد تترافق مع أخلاقيّات السلطة وسائر مكوّنات المجتمع، وقد تتعارض معها.

ج - بما أنّ الأنظمة تميل تلقائيًّا إلى اعتبار نفسها مطلقة، وتدّعي أنّها قادرة على إيجاد حلول لجميع مشاكل الإنسان، فعلى المؤمن، تمامًا مثل الكنيسة، أن يظهر بمظهر مختلف عن السلطة إن هي حادت عن الصواب، ويستعمل وسائل غير وسائلها، ويتكلّم كلامًا مختلفًا عن كلامها. فهو يعكس تعاليم الكنيسة التي تهدف إلى أن تساهم مساهمة إيجابيّة في بنيان الحياة الشخصيّة والاجتماعيّة، في ضوء ملكوت الله الآتي(٤٥).

(٤٥) هنالك إذًا دور نقديّ يترتّب على المؤمن أن يقوم به تجاه الدولة في ضوء إيمانه. أمّا هدف هذا النقد فهو مساعدة السلطة على تحسين أدائها، ويمكنه أن يتناول القوانين أو أصحاب السلطة أنفسهم أو شكل الحكومة، وباختصار، كلّ ما هو ضروريّ من أجل تحسين حياة الإنسان. إلّا أنّ هذا العمل النقديّ يتطلّب من المؤمن أن يكون حرًّا من جميع الاعتبارات الشخصيّة والطائفيّة، فلا يضع نصب عينيه إلّا الخير العامّ.

الحرب والسلم في المسيحيّة والإسلام

شهادتان*

(*) في يوم الأربعاء ٢٤/٣/١٩٩٩، أقام معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة، التابع لجامعة القدّيس يوسف في بيروت، لقاءً تكلّم في أثنائه، على مألوف العادة السائدة في المعهد، محاضِران، أحدهما مسلم والآخر مسيحيّ. وكان الموضوع في اللقاء هذا: «الحرب والسلم»، قدّمه كلّ من المتكلّمَين من وجهة نظر معتقده. والمحاضِران هما مؤسّسا المعهد، الدكتور هشام نشّابة والأب أوغسطين دُوپْرِه لاتُور اليسوعيّ، أرْسيا قواعده منذ إحدى وعشرين سنة، العامَ ١٩٧٨، إذ كانت الحرب الدائرة في لبنان بدأت تدمّر الحجر فضلًا عن البشر، فجاء المعهد لبِنَةً لإعادة البنيان من خلال الحوار الهادئ، والمعرفة المتبادلة، والثقة المستعادة، والمحبّة، فالتعاون الصادق المخلص.

جامعة القدّيس يوسف
معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة

برنامج السنة الجامعيّة ١٩٩٨-١٩٩٩

مدخل إلى الديانتَيْن الإسلاميّة والمسيحيّة: الشيخ د. مروان قبّاني والأب د. خليل شلفون
كلّ أربعاء من ٣ إلى ٥ مساءً

مدخل إلى علم الكلام: د. بسّام عبد الحميد
كلّ ثلاثاء من ٤،٤٥ إلى ٦،٣٠ مساءً
(الفصل الثاني)

مدخل إلى العقيدة المسيحيّة: الأب صلاح أبو جودة
كلّ خميس من ١١،٤٥ إلى ١٣،١٠ بعد الظهر
في المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة/المقاصد

الشباب المسلم والمسيحي أمام تحدّيات عالم اليوم: السيّدة هبة نشّابة شرّاف والآنسة ريتّا أيّوب
كلّ أربعاء من ٥ إلى ٧ مساءً

شهادة الدراسات العليا (DARIC)
علاقات الرجل والمرأة في الإسلام والمسيحيّة: بإشراف السيّدة د. صباح غذّار
الإثنين مرّة كلّ أسبوعين من ٣ إلى ٧ مساءً

الطوائف الدينيّة في تاريخ لبنان: الآنسة د. بارعة ضاهر والسيّدة د. سعاد سليم
كلّ أربعاء من ٣ إلى ٥ مساءً

الدين والمجتمع: السيّد د. بسّام عبد الحميد والأب د. جورج مسوح
كلّ أربعاء من ٥ إلى ٧ مساءً
(الفصل الأوّل)

الأقلّيّات إبّان العصر الفاطمي: السيّد د. أحمد حُطيط والأستاذ فيليب إليان
كلّ خميس من ٣ إلى ٥ بعد الظهر

دراسات في التصوّف: إبن العربي وتريزا الأفيليّة: السيّد د. جاد حاتم والسيّدة د. سعاد الحكيم
كلّ خميس من ٥ إلى ٧ مساءً

الشريعة والحكمة بين الإسلام والمسيحيّة: الأب د. سمير خليل سمير والسيّد د. رفيق العجم
الخميس مرّة كلّ أسبوعين من ٤،٣٠ إلى ٧،٣٠ مساءً

حقوق الإنسان والحوار بين الأديان: (إبتداءً من كانون الثاني)

الاستعلامات: أمانة سرّ المعهد، من الساعة التاسعة حتّى الواحدة بعد الظهر ومن الساعة الثانية حتّى الرابعة
هاتف: ٠١/٢٠٢٩٠٦

الحرب والسلم في المسيحيّة

الأب أوغسطين دُوبِرِه لاتُور اليسوعيّ*

في عالم يسوده العنف بوجوه مختلفة، يبدو أنّ المسألة التي سنعالجها تلبّي حاجةً إلى التفكير تزداد إلحاحًا يومًا بعد يوم. إذ إنّ قضيّة الحرب والسلم هي، بوجه خاصّ، موضوع لا تستطيع الكنيسة والمسيحيّون أن يتجنّبوه. والأب الأقدس قد خصّص لهذا الموضوع يومًا كاملًا، وهو رأس السنة، منذ عشرات السنين. ولقد تمّ اختيار اليوم الأوّل من السنة للتنويه بأهمّيّة المسألة، وللإشارة إلى اهتمام رئيس الكنيسة.

وفي بدء العام ١٩٩٩ هذا، بعث يوحنّا بولس الثاني برسالة إلى العالم كلّه، استهلّها بهذه الكلمات: «على عتبة سنة جديدة، وهي الأخيرة قبل اليوبيل الكبير، أريد أن أتوقّف مرّةً أخرى على هذا الموضوع الذي هو بمنتهى الأهمّيّة (...)، أعني احترام حقوق الإنسان، الذي يمكّن السلام من الازدهار». فالسلام، يلخّص إذًا باحترام حقوق الإنسان، وبالتالي بنظرة إلى الإنسان. وقد واصل البابا كلامه، قال: «إنّ الدفاع عن شموليّة حقوق الإنسان وعدم انقساميّتها هو أمر جوهريّ لبناء مجتمع مسالم ولتنمية أفراد وشعوب وأمم على وجه تامّ». فالسلام مرتبط باحترام حقوق الإنسان، ولذلك فإنّ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، الذي أقرّته منظّمة

(*) لاهوتيّ. درّس في عدد من الجامعات بلبنان. عميد سابق لكلّيّة اللاهوت في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

الأمم المتّحدة سنة ١٩٤٨، والذي أُذيع بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية، قد اعتُبر الاتّفاقيّة التي من شأنها أن تضع حدًّا لكلّ حرب وكل عنف بين الأمم. لا يخفى على أحد ما كان مصير هذه الاتّفاقيّة، بالرغم من جميع الجهود التي أمكن بذلها، إذ إنّ الحرب تبقى حقيقة ثابتة في العالم. وإذا صحّ أنّ حربًا عالميّة ثالثة قد أمكن تفاديها حتّى الآن، فإنّ نزاعات أخرى قد اندلعت في العالم، كما لو استحال على البشريّة أن تتجنّبها، وكما لو كانت البشريّة في حاجة إليها. ونحن أيضًا في لبنان قد اختبرناها قبل قليل.

أقترح أن نبحث أوّلًا في طبيعة الحرب، كما تراها المسيحيّة، ونبحث بعد ذلك في السلام، في السلام الحقيقيّ كما يراه الإيمان المسيحيّ.

أوّلًا - الحرب

لا شكّ في أنّ الكنيسة أرادت، في السنين الأخيرة هذه، أن تكون عامل سلام. فكلّما كانت الحرب والعنف يزدادان في العالم، أرادت الكنيسة أن تُسمع رسالتها في السلام صدًى لنشيد الملائكة حين خاطبوا الرعاة في المذود: «المجد لله في العلى وعلى الأرض السلام للناس أهل رضاه!». أراد الله أن تكون رسالة وحيه رسالة سلام قبل كلّ شيء، لأنّه أراد أن يحمل السلام إلى العالم، عِلمًا بأنّ اسم المسيح الذي أرسله هو «أمير السلام».

والحال أنّ أمير السلام هذا، الذي أتى ليحمل السلام إلى البشريّة، هو أيضًا ذلك الذي كان يقول: «...ما جئتُ لأحمل سلامًا، بل سيفًا: جئتُ لأفرّق بين المرء وأبيه، والبنت وأمّها... فيكون أعداءَ الإنسان أهلُ بيته» (متّى ١٠/ ٣٤-٣٦). واكبت حياتَه كلَّها مشاهد عنف ومعارضة. ومنذ نعومة إظفاره، لاحقه عظماء الكهنة والكتبة، ولا سيّما هيرودس الملك الذي قتّل الأطفال الذين دون السنتين. وطوالَ إعلانه البشرى، كان

ضحيّة تهجّم الكتبة والفرّيسيّين، لأنّه ندّد بريائهم وتفسيرهم الكتب المقدّسة بانحياز. وعلى أثر إحياء لعازر، صمّم رؤساء الشعب على إعدامه: «... أنتم لا تُدركون شيئًا، ولا تفطنون أنّه خير لكم أن يموت رجل واحد عن الشعب ولا تهلك الأمّة بأسرها...». قال قيافا هذا الكلام، «لأنّه كان عظيم الكهنة في هذه السنة، فتنبّأ أنّ يسوع سيموت عن الأمّة، ولا عن الأمّة وحسب، بل ليجمع أيضًا شمل أبناء الله المشتّتين» (يو ١١/٤٩-٥٢). فبكذا كان أمير السلام هذا ضحيّة ومات ميتة العبد، بعد أن حكم عليه بيلاطس بالموت.

إنّ مجيء ابن الله إلى هذا العالم ليحمل إليه السلام كان معارضةً وصراعًا دائمًا لأناس كانوا يرفضون أوّلًا الحقيقة التي يعرضها الله عليهم، وكانوا مملوئين بغضًا بالأحرى، بُغضًا شبه تامّ من قِبل الرؤساء، يظهر في أعمالهم وفي جميع مجالات حياتهم. وكانت البشريّة عاجزة عن الردّ إلّا بالبغض على ذلك الذي لم يكن سوى محبّة. وعلى تلك الوصيّة الوحيدة «أحبِبْ الربّ إلهك من كلّ قلبك وكلّ قوّتك، والقريب كنفسك»، كانت البشريّة عاجزة عن الردّ إلّا بهذا الموقف «أبغض الربّ إلهك من كلّ قوّتك وأبغض قريبك. لا تغفر له، بل اظهر له تفوّقك».

في نظري، هذا هو مخطّط الحرب وجوهرها، فهي تظهر بمظهر معارضة، بمظهر حقد على الأمم، حتّى إفناء الآخر. في الواقع، يمكن تجميع المواقف المسيحيّة من استخدام الأسلحة، مع التعرُّض لخطر الإفراط في التبسيط، إلى ثلاث فئات:(١)

١ - الموقف السلميّ

لا شكّ في أنّ المسيحيّين الأوّلين سلّموا بشرعيّة الحرب التي تلجأ إليها السلطة السياسيّة. فقد كتب القدّيس بولس: «فإنّها في خدمة الله في سبيل خيرك. ولكن خَفْ إذا فعلتَ الشرّ، فإنّها لم تتقلّد السيف عبثًا،

(١) Cf. Christian MELLON, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, Le Centurion, 1984, pp. 90 sq.

لأنّها في خدمة الله كيما تنتقم لغضبه من فاعل الشرّ. ولذلك لا بدّ من الخضوع، لا خوفًا من الغضب فقط، بل مراعاةً للضمير» (روم ١٣/٤-٥). لكنّ المقصود هنا هو السلطة السياسيّة التي كانت وثنيّة. أمّا المسيحيّون الذين كانوا يعتبرون أنفسهم غرباء عن هذا العالم، فإنّهم يعيشون في انتظار عودة المسيح، وليسوا من مواطني المدينة الأرضيّة. فكان صراعهم الوحيد هو الصراع الروحيّ الموجّه إلى الأوثان وإلى الشياطين. وأسلحتهم هي أسلحة الروح القدس، قوّة الله نفسها. كتب القدّيس يسطينس، في حوالى السنة ١٥٠: «ونحن الذين كانوا في ما مضى يقتلون بعضهم بعضًا، لا نكتفي بأن نكفّ عن محاربة أعدائنا، بل بدلًا أن نكذب أو أن نخدع الذين يستجوبوننا، نموت شاهدين للمسيح»[٢]. فلا يجوز للمسيحيّين إذًا أن يشاركوا في الحرب، لا بل لا يجوز لهم أن يدافعوا عن أنفسهم. فإنّ دفاعهم الوحيد هو إيمانهم الذي يوصلهم إلى الاستشهاد. ويجب، حتّى على جنود الإمبراطوريّة الرومانيّة الذين أصبحوا مسيحيّين، أن يمتنعوا عن القتل، وبالتالي أن يتخلّوا نهائيًّا عن مهنتهم العسكريّة. وهذا كان تفكير أوريجانس في القرن الثالث الميلاديّ: «لا يجوز للمسيحيّ أن يستلّ السيف للمحاربة، أو للتمسّك بحقوقه، أو لأيّ سبب آخر، لأنّ وصيّة الإنجيل لا تحتمل أيّ استثناء». فالسلاح الوحيد للدفاع عن القضايا المحقّة هو في نظر المسيحيّ، سلاح الصلاة[٣].

وفي وقت لاحق، حين أصبح هذا التحريم أمرًا نسبيًّا، ثمّ أُهمِل، اقتُصر على الكهنة والرهبان، إذ إنّ العنف المادّيّ والحرب لم يزالا غير لائقين بالمتقرّبين من الإله الحيّ، بخدّام المسيح الذي كان هو نفسه ضحيّة عنف البشر، وعاتب بطرس في جتسماني على ضرب خادم عظيم الكهنة، قائلًا له: «إغمِدْ سيفك، فكلّ مَن يأخذ بالسيف بالسيف يهلك» (متّى ٢٦/٥٢).

---

(٢) الدفاع الأوّل، ٣٩، ١ و٣.
(٣) C. MELLON, *ibid.*, p. 95.

٢ - الحرب المقدّسة أو الجهاد

هل يجوز لله نفسه أن يدعو المؤمنين به إلى محاربة الكافرين؟ إنّ مفهوم الحرب المقدّسة أو الجهاد يذكّر مباشرةً بمفهوم «الحملة الصليبيّة»: فإنّ اللجوء إلى السلاح لا يبقى محرّمًا، بل يوصى به المسيحيّون. كان مطلوبًا إلى البلدان المسيحيّة أن تحرّر قبر المسيح. عرف ذلك الزمن إنشاء عدّة رهبانيّات للدفاع عن هيكل أورشليم (الداويّون)، أو لحماية الحجّاج من كلّ اعتداء. ذلك بأنّ الحرب كانت تُشَنّ باسم الله نفسه.

وفي القرن السادس عشر، شهدت أوروبّا الحرب بين الكاثوليك والبروتستانت، هذه المرّة باسم الحقيقة، باسم صفاء الإيمان وحقيقته. فكان كلّ خطاب في الحرب المقدّسة، أدينيًّا كان أم علمانيًّا، (ونعني بكلمة علمانيّ كلّ عقائديّة «مطلقة» تكون بمثابة معبود جديد، كالثورة والعرق، إلخ) يميل إلى وصف الحرب، لا كشرّ لا بدّ منه، بل كخير إيجابيّ.

كلّ ذلك غير مقبول من وجهة نظر مسيحيّة، فهو جنون. هذا هو موقف الكنيسة الحاليّ، ولا سيّما بعد ظهور عصر «الأنوار» وعلى أثر قيام الثورة الفرنسيّة.

٣ - الدفاع الشرعيّ أو «الحرب العادلة»

يفترض هذا الوجه أنّ هناك تقديرًا لواقع ملموس. إذ إنّ القضيّة العادلة تقوم مبدئيًّا على إجحاف جسيم لا يُنتقَم منه أو لا يعوَّض عنه إلّا بالعنف. هذا كان تفكير سُواريز (Suarez) في القرن السادس عشر. بحيث ارتكز تفكير الكنيسة الأخلاقيّ مدّة طويلة على هذا التحديد. لكنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني طرح المسألة قبل قليل من منظار مختلف، فقد سلّم بإمكانيّة الدفاع المشروع: «ما دام خطر الحرب قائمًا، وما دام وجود سلطة دوليّة مؤهّلة يكون في تصرّفها قوى كافية معدومًا، لا يمكن أن نرفض للحكومات، بعد استنفاد جميع إمكانيّات التسوية السلميّة، حقّ الدفاع المشروع. فمن واجب رؤساء الدول والمشاركين في مسؤوليّات

القضايا العامّة أن يؤمّنوا المحافظة على الشعوب التي هم مسؤولون عنها، من دون أن يعالجوا بقلّة رويّة مسائل جدّيّة إلى حدّ بعيد. لكنّ إعلان الحرب للدفاع عن الشعوب هو أمر، والسيطرة على أمم أُخَر هو أمر آخر» (الكنيسة في عالم اليوم، ٧٩، ٢٤). فالحرب العادلة هي مشروعة إذًا في بعض الظروف. لكنّ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني يتابع فيقول: «علينا أن نهيّئ بكلّ قوانا ذلك اليوم الذي تصبح فيه كلّ حرب، بإجماع الشعوب، محرَّمة على الإطلاق» (الكنيسة في عالم اليوم، ٢٨، ١).

وفي الرسالة العامّة السلام في الأرض، جعل البابا يوحنّا الثالث والعشرون، بين علامات الأزمنة، تطوّر الاقتناع بأنّ «النزاعات المحتملة بين الشعوب لا يجوز أن تُسوَّى باللجوء إلى السلاح، بل بالمفاوضات». فهناك، بالرغم من أنواع الإخفاق، أحداث كثيرة، وحتّى قريبة العهد، تشهد على أنّ المفاوضات النزيهة المستمرّة التي تراعي حقوق الأطراف المتواجهة وتطلّعاتها، قد تؤدّي إلى قرار سلميّ لأشدّ الأوضاع تعقيدًا. «فبالرغم من الحرب، يبقى طريق السلام منفتحًا لأصحاب الإرادة الحسنة. نعلم أنّ السلام يتأصّل في قلوب الذين ينفتحون لله. إنّ التذكّر بالحرب العالميّة الثانية وبالمسافة التي قُطعت في العقود التابعة يذكّر المسيحيّين حتمًا بأنّه لا بدّ أن يكون لهم قلب جديد، قادر على احترام الإنسان، وعلى تعزيز كرامته الأصيلة»[(٤)].

ثانيًا – السلام

١ – المجمع الڤاتيكانيّ الثاني

قبل قليل قرأنا في نصّ كتبه يوحنّا الثالث والعشرون هذه العبارة: «بالرغم من الحرب، يبقى طريق السلام منفتحًا لأصحاب الإرادة الحسنة. نعلم أنّ السلام يتأصّل في قلوب الذين ينفتحون لله». من هنا يمكننا أن نشعر بأنّ السلام ليس غائبًا عن الموضوع الذي بحثنا فيه. ليس السلام

(٤) Cf. *Documentation Catholique*, 1995, p. 537.

غياب حرب محضًا، وهو لا يقتصر على تأمين توازن القوى المتواجهة، ولا يصدر عن سيطرة استبداديّة، بل بصواب يعرّفه أشعيا فيقول إنّه: «عَمَل بِرّ». «إنّه ثمرة نظام محفور في المجتمع البشريّ ولا بدّ أن يحقّقه أناس لا ينقطعون عن التطلّع إلى عدالة أكمل. فمع أنّ مصلحة الجنس البشريّ العامّة تُوجّهها في واقعها الأساسيّ الشريعة الأزليّة بما فيها من متطلّبات عمليّة، فإنّها تخضع لتغييرات دائمة في سياق الزمن، بحيث إنّ السلام ليس أمرًا مكتسبًا مرّة واحدة، بل يحتاج إلى بناء دائم. وبما أنّ الإرادة البشريّة هي ضعيفة لأنّ الخطيئة تنال منها، فإنّ حلول السلام يقتضي من كلّ إنسان مراقبة أهوائه باستمرار، إلى جانب سهر السلطة الشرعيّة» (الكنيسة في عالم اليوم، ٧٨، ١). وبعبارة أخرى، لا يُعطى السلام مرّة واحدة، بل يُبنى تدريجيًّا، ويتوقّف على الإرادة البشريّة وعلى خضوعها للشريعة الإلهيّة، فضلًا عن مختلف أوضاع التاريخ والجماعة البشريّة.

لا بل هناك أكثر من ذلك، فإنّ السلام ليس مطلبًا من نظام المجتمع البشريّ وعدالته. يرى المسيحيّ في السلام عطيّة من الله أو صورة منعكسة لملكوت الله. «إنّ السلام الأرضيّ الذي يصدر عن محبّة القريب هو نفسه صورة عن سلام المسيح الذي يأتي من الله الآب ونتيجة له. فإنّ الابن المتجسّد نفسه، أمير السلام، قد صالح جميع البشر مع الله بصليبه، معيدًا وحدة جميع البشر في شعب واحد وجسد واحد (...). فالمسيحيّون هم مدعوّون جميعًا بإلحاح إلى الالتحاق بالناس المسالمين حقًّا لالتماس السلام وإحلاله» (الكنيسة في عالم اليوم، ٧٨، ٣-٤). ذلك بأنّ المسيح دخل تاريخ العالم، متّخذًا وملخّصًا إيّاه. ويكشفه لنا أنّ الله محبّة، يعلّمنا في الوقت نفسه أنّ شريعة الكمال البشريّ وبالتالي شريعة تحويل العالم هي وصيّة الحبّ الجديدة. والمسيح، بعمله هذا، يحمل إلينا اليقين بأنّ طريق المحبّة تنفتح لجميع البشر، وبأنّ الجهد المبذول لإحلال أخوّة شاملة ليس باطلًا. وبقبوله أن يموت عن جميع البشر، لكي يتّحدوا جميعًا في وحدة وسلام واحد، يعلّمنا أنّه يجب علينا أن نحمل صليبًا واحدًا يجعله العالم على أكتاف الذين يعملون لإحلال العدالة والسلام. وهو

يهب لنا الروح القدس نفسه الذي يدفعنا إلى عيش أخوّة الذين هم إخوة فيه.

٢ - الكتاب المقدّس

- في العهد القديم، يشير السلام إلى كمال نجاح الحياة. إنّه السعادة بصفته يستند أساسًا إلى الله. ولذلك كثيرًا ما يظهر بمظهر العطيّة المشيحيّة المثلى، هذا وأنّ الخير المشيحيّ الجوهريّ ينعكس في جميع أبعاد الوجود، وليس هو مجرّد بُعد نفسيّ كاللاعنف. وأخيرًا ليس السلام حقيقيًّا، ما لم يكن عمل العدالة.

لكنّ استمرار السلام هو قبل كلّ شيء، في نظر النبيّ، عمل الله، لأنّ السلام هو حقًّا عطيّة الله التي يجب على الإنسان أن يشارك فيها، ولأنّ كلمة الله لا تمنح الإنسان ما يستطيع أن يحقّقه بقواه الشخصيّة (عدالة أو سلامًا بشريًّا محضًا، على سبيل المثال)، بل تمنحه قوّة تمرّ عن طريق الإيمان الحرّ بالإله الحيّ والاهتداء المطلق إلى دعوته، هذا شأن السلام[٥].

- يندرج العهد الجديد، في آن واحد، في نهج نبوءات العهد القديم المشيحيّة، ويأتي بجدّة جذريّة: إنّ يسوع المسيح هو ذلك الذي كانوا ينتظرونه، والمحرّر الذي بشّر الأنبياء بمجيئه. لكنّه أيضًا ذلك الذي عارض قطعًا المذهب السياسيّ المشيحيّ الذي شاركت فيه أكثريّة أبناء وطنه الساحقة. ليس سلام المسيح وظيفةً مريحة: «السلام أستودعكم وسلامي أعطيكم. لا أُعطي أنا كما يعطي العالم...» (يو ١٤/٢٧). ليس سلامُ البشر سلامَ المسيح. فإنّ سلام البشر يعني علاقات البشر بعضهم ببعض في أحداث التاريخ: وهي عمل الإنسان. أمّا سلام المسيح فهو يندرج على صعيد علاقات البشر بالله، وهو قبل كلّ شيء عمل الله الذي تمّ ودُلّ عليه بوجه خاصّ في يسوع المسيح، مع أنّ البشر مدعوّون

(٥) Cf. René COSTE, *L'Eglise et la paix*, Paris, Desclée, 1979, p. 50.

إلى أن يكونوا معاونيه. إنّه موجّه إلى مستقبل ملكوت الله، الذي يبدأ وجوده منذ هذه الدنيا، لكنّ معناه الحقيقيّ موجّه إلى الأخيريّة ولا يُدرَك إلّا بالإيمان، لأنّه موجّه إلى الخلاص. في الواقع، لا يتعارض السلامان، بالرغم من اختلاف الواحد عن الآخر. فالمؤمن يستمدّ في سلام الله الشجاعة وعودةً إلى الينابيع قد تُلزم نشاطه في العمل من أجل السلام البشريّ، ولا سيّما من أجل السلام السياسيّ. إنّ السلام الإلهيّ يلتقي السلام البشريّ في العمق، وهو يستوعبه ويستبطنه ويدعم متطلّباته، لكنّه يتخطّاه من كلّ جهة.

وهكذا تصبّ الوصيّة الكتابيّة في إعمال ديناميّة سلام باستخدام جميع الوسائل الممكنة في وضع ملموس. وهذا ما يعني أنّ الإنسان قد لا يستطيع حتمًا أن يرفض جميع نِسَب القوّة، وأنّ عليه أن يبذل جهده ليرجّح نِسَبًا سلاميّة، لأنّه لا يستطيع أن يعزّز السلام عمليًّا إلّا في العدالة نفسها.

ثالثًا – الخاتمة: دور الكنائس

هل تستطيع الكنيسة أن تقوم بدور المحافظة على السلام؟ في الحقيقة، يبدو وزنها على الصعيد السياسيّ محدودًا جدًّا في أيّامنا، وعلى مستوى كوكبنا. إذ إنّ القرارات العليا المتعلّقة بالحرب والسلم هي في أيدي عدد قليل من الناس يظهر أنّهم لا يعتمدون إلّا على نِسَب القوّة، بحيث إنّ نفوذ الكنيسة يبدو ضعيفًا، مع أنّ ما يجب إعلانه بحسب روح الإنجيل هو الحقيقة، وما يجب تحقيقه هو خدمة القريب المتواضعة. هناك مسيحيّون وجماعات مسيحيّة، أيًّا كانت أنواع تقصيرهم وأخطائهم وحتّى ذنوبهم في الماضي وفي جميع العصور، عملوا بشجاعة وفعّاليّة من أجل تعزيز العدالة والسلام، أو كانوا شهود محبّة بطوليّة في أثناء الأعمال العدوانيّة وفي السجون وفي معسكرات الاعتقال. ولا يسعنا أيضًا أن نتجاهل العمل الجريء والمتواصل الذي قامت به البابويّة المعاصرة، منذ حبريّة لاون الثالث عشر، في سبيل السلام. ولا بدّ لنا أن نتذكّر أيضًا الصدى البعيد الذي أحرزته الرسالة العامّة السلام في الأرض التي أصدرها

يوحنّا الثالث والعشرون.

نريد أن نوضّح في الختام كيف أنّ الكنيسة - أو الكنائس - يمكنها أن تشارك حقًّا في السلام، نظرًا إلى ما هي وما هو عملها الخاصّ في العالم، الذي هو عمل روحيّ إلى حدّ بعيد. لقد عبّر أحد الأساقفة الألمان عن ذلك على الوجه التالي: «إنّ التبشير بالسلام، بجميع مستلزماته في حقلَي السياسة والسلوكيّات الاجتماعيّة، والصلاة من أجل السلام هما وجها إسهام الكنائس في إحلال السلام في العالم، وهي وحدها تستطيع أن تأتي بهما، ولا بديل لها إذًا في ذلك»[٦]. في عبارة «التبشير بالسلام» تلميح إلى وضع تاريخيّ خاصّ، إذ إنّ البطريرك أثيناغوراس كان يقول: «نحن، رجالَ الكنيسة، لا يُطلب إلينا أن نوجِد وصفات سياسيّة جيّدة، بل يُطلب إلينا أن نذكّر المسيحيّين بمسؤوليّتهم. فإنّهم مسؤولون أمام الله عن جميع البشر». وبعبارة «الصلاة من أجل السلام» يجب أن نفهم أنّ كلّ ما يُصنع من أجل سلام العالم لا قيمة له من دون صلاة الكنيسة. فبالصلاة يجب أن نطرد المقاومات الحقيقيّة. لا بدّ أن نصلّي من أجل التمييز وإقامة الثقة والصبر إلخ. فإنّ الصلاة تتّخذ، إذا صحّ القول، وظيفة تعزيميّة في النضال من أجل السلام. إنّ قوّة الله هي أشدّ فعّاليّة من قوّة السلاح، كما أنّ سلام الله يُلهم سلام البشر.

(ترجمة الأب صبحي حموي)

(٦) Cf. R. COSTE, *ibid.*, p. 141.

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحرب والسلم في الإسلام

الدكتور هشام نشّابة*

مقدّمة

لعلّ من أكثر الأمور التي تؤثّر سلبًا في علاقات المسلمين بالعالم تصويرَهم اليوم، في وسائل الإعلام المختلفة، بأنّهم دعاة عنف وحرب. وبالتالي تصوير الإسلام بأنّه دينٌ يدعو إلى العنف والاقتتال.

وممّا لا ريب فيه أنّ أجواءَ الأزمات والتوتّر والعنف التي تشهدُها المجتمعات الإسلاميّة في يومنا هذا، تساعد على ترويج هذه الصورة. ففي البلاد العربيّة تكاد لا توجدُ دولةٌ إلّا وهي على خلاف، يصل إلى حدّ العنف السافر أحيانًا، مع دولة عربيّة أخرى. كما تشكو بعض الدول العربيّة العنف الأهليّ الدامي. ويتبادر إلى الذهن حالُ المغرب والبوليساريو، والجزائر وأزمتها الداخليّة المزمنة، وليبيا والعالمُ الذي يفرض عليها الحصار، والسودانُ وجنوبُه، والصومالُ داخليًّا ومع جيرانه، والكويتُ والعراق، والإماراتُ وإيران، والسعوديّةُ واليمن والإمارات، ولبنانُ وسوريا من جهة، وإسرائيلُ من جهة أخرى. ناهيك عن قضيّة فلسطين، كبرى قضايا العرب، وأكثرُها تحدّيًا للسلم العالميّ. ونحمد الله

(*) رئيس المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة التابع لجمعيّة المقاصد الخيريّة الإسلاميّة، بيروت. نائب رئيس منظّمة الأونسكو.

أنّ لبنانَ خرج من دوّامة العنف التي عاشها مسيحيّوه ومسلموه، خمسَ عشرةَ سنة، بعد العام ١٩٧٥.

فإذا خرجتَ من نطاق العالم العربيّ فتكاد لا ترى دولةً إسلاميّة لا تواجه خطرًا يتهدّد السلم والأمن والاستقرار فيها: فإيران يهدّدها الغرب ويقاطعها، والهند وباكستان في خلاف مزمن على كشمير، وأفغانستان مسرح صراع مستمرّ منذ سنوات بين القوى الكبرى للسيطرة عليها، ثمّ بين أحزابها وفئاتها. وأخيرًا، أندونيسيا والدعوات الانفصاليّة فيها، والفيليبّين والصراع بين الجنوب المسلم والشمال المسيحيّ، ناهيك عن قضيّة الأكراد مع تركيا، وقضيّة مسلمي يوغوسلافيا مع الصرب... كلّها أجواء متأزّمة تهدّد بالانفجار، بل إنّها تنفجر تارة وتهدأ تارة أخرى، كما في تشيشينيا وأوزبكستان وتركمانستان.

وثمّة أزمات كامنة لا ندري متى تنفجر بين تركيا وسوريا، وبين العراق وجيرانه...

بل إنّ فرنسا متخوّفةٌ من المسلمين المقيمين فيها وهم أربعةُ ملايين، وألمانيا متخوّفةٌ من مسلميها وهم يُقدَّرون بمليون، وكذلك إنكلترا والمسلمون فيها يُقدَّرون بمليونين، وحتّى الولايات المتّحدة الأميركيّة تخشى من المسلمين السود وقوّتهم المتزايدة، وهم يُقدَّرون بأربعة ملايين أو خمسة.

صورة العالم الإسلاميّ القاتمة هذه، أو قل، صورة المسلمين في العالم، تطرح قضيّةَ الحرب والسلم، وموقف الإسلام من هذه القضيّة، بشكل حادّ. والناسُ، كلُّ الناس، يفضّلون السلم والاستقرار على الأزمات والحروب، ويتوقون إلى الرخاء والعيش الهنيء، ويحبّون الحياة ويكرهون الموت.

فلماذا كلّ هذه الحروب في البلاد الإسلاميّة؟ وهل المسؤول عنها هو الإسلام، دينًا أو عقيدةً؟ أم إنّ هذه الحروب والأزمات والفتن في أساسها هي نتيجة العوامل الاقتصاديّة التي ظهرت بعد الحربين العالميّتين الكبريين اللتين شهدهما العالم في القرن العشرين، ولم يكن للعالم

الإسلاميّ يد فيهما، بل كان من ضحايا هاتين الحربين؟ أم إنّ الحروب والأزمات هي من نتائج «العولمة» وقادتها؟ أم هي مصالح الدول الكبرى التي تواجهها الدول الصغرى بالمقاومة اليائسة تارةً، والانصياع للواقع تارة أخرى؟ أم هي تجارة الأسلحة التي لا تزدهر إلّا باندلاع الحروب؟ أم هي مقتضيات الاقتصاد العالميّ الجديد؟ كلُّها أسئلة تُطرح ولكلّ منّا جواب عنها وتحليل. غير أنّ الذي لا خلاف عليه، في اعتقادي، هو أنّ تحميل الإسلام والمسلمين مسؤوليّة هذا الوضع العالميّ، فيه إفراطٌ في تبسيط الأمور، وهو أقرب إلى الدعاية المغرضة، أو هو ضربٌ من ضروب التنصّل من المسؤوليّة، لرميها على مَن نريده أن يكون «كبش المحرقة». والإسلام «كبش سمين» - نوعًا - باعتباره عقيدة متكاملة ذات حضارة وتاريخ عريق وغنيّ - وكمًّا - باعتبار أنّ أتباعَه يزيدون عن المليار والنصف من البشر. وأهمّ من هذا الكمّ الهائل، إنّهم، أي المسلمين، منتشرون في جميع أصقاع العالم، ويتميّزون بشعور بالانتماء إلى أمّةٍ واحدةٍ، كما لا يشعر أتباع أيّ دين آخر.

إنّني لا أريد في هذا المقام أن أوغلَ في تحليل عوامل الواقع العالميّ المعاصر أو العالم الإسلاميّ المعاصر السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، فليس هذا هدف المحاضرة من جهة، ولستُ خيرَ مَن يتناول هذا الموضوع أصلًا.

يقتصر هدفي بعد هذه المقدّمة على أن أتحدّث عن الإسلام الدين، وعن موقفه من قضيّة الحرب والسلم.

* * *

حالةُ الحرب وحالةُ السلم واقعان إنسانيّان، ولذلك عالجهما الإسلامُ بعمق. فالإسلام لا يتغاضى عن هذا الواقع لأنّه دينٌ مثاليٌّ وواقعيٌ في آنٍ معًا. وإنّ واقع الحرب لا يرضاه الإسلام في المجتمعات ولا يحبِّذُه. فالإسلام يحبُّ أن تتعارفَ المجتمعات وتتعاونَ على البرّ والتقوى، لا أن تتعاون على الإثم والعدوان. ولكنّ الإنسان خطّاءٌ - كثير الأخطاء - وممّا يؤخذ عليه منذ خلقه الله، عزّ وجلّ، أنه سفّاكٌ للدماء.

وقصّة الله مع ملائكته بشأن خلق الإنسان معروفةٌ وموضحةٌ لطبيعة الإنسان، ويقول تعالى في القرآن الكريم: ﴿إذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفةً، قالوا أتجعلُ فيها مَن يُفسدُ فيها ويسفكُ الدماء (البقرة ٣٠)، فقال لهم إنّي أعلمُ ما لا تعلمون﴾. أي إنّ الله سبحانه وتعالى جعل هذا الميلَ إلى الاقتتال عند الإنسان لسببٍ هو وَحْدَه يعرفُه. فللّه في خلْقِه شؤون.

وأمّا كونُ الإسلامِ دينَ السلم والسلام فدليلُه في الآيات البيّنات التالية:

﴿يا أيّها الذين آمنوا ادخلوا في السِّلم كافّةً﴾ (٢/٢٠٨).

﴿والله يدعو إلى دار السلام﴾ (١٠/٢٥).

ثمّ إنّ «السلام» صفةٌ من صفات الجنّة حيثُ تجتمعُ كلُّ الفضائل فهي «دار السلام» (٦/١٢٧) والتحيّةُ فيها سلام (أنظر ١٠/١٠) و«السلام» صفةٌ من صفات الله عزّ وجلّ: هو الله... الملِكُ القدّوسُ السلام... (٥٩/٢٣). وخطاب المؤمنين في ما بينهم هو السلام ﴿وإذا جاءكَ الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلامٌ عليكم﴾ (٦/٥٤)، ذلك أنّ السلام هو صفةُ المؤمن الذي يجب أن يتخلّقَ بأخلاق الله عزّ وجلّ. فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ولا تقولوا لمَن ألقى إليكُم السلامَ لستَ مؤمنًا﴾ (٤/٩٤). والمسلمُ الحقُّ هو الذي يواجه الناس بالسِّلم والسلام حتّى ولو كانوا جاهلين. يقول الله تعالى: ﴿وإذا خاطَبَهم الجاهلون قالوا سلامًا﴾ (٢٥/٦٣).

إنّ حالةَ السلم والسلامِ في الإسلام هي الأصلُ وحالُ العداوةِ والاقتتالِ هي الحالةُ الشاذّةُ التي تتطلّبُ المعالجة. والعداوةُ تفترضُ وجودَ معتدٍ ومعتدًى عليه. والمعتدي هو العدوّ. والعداوةُ تنتهي عندما يتوقّف الاعتداء. لذلك يمكننا القول إنّ ليس هناك عداوةٌ «مطلقةٌ» أو دائمةٌ إلّا في حالتين: حالةُ العداوةِ للشيطان وحالةُ العداوةِ للكافرين.

فالشيطانُ رمزُ الشرّ: ﴿إنّ الشيطان لكم عدوٌّ فاتخذوه عدوًّا﴾ (٣٥/ ٦)، ﴿ولا تعبدوا الشيطانَ إنّه لكم عدوٌّ مبين﴾ (٣٦/ ٦٠). هذه عداوةٌ مطلقةٌ دائمةٌ ثابتة. ذلك أنّ الشيطان هو الذي يوقعُ العداوةَ بين الناس: ﴿إنّما يريدُ الشيطانُ أن يوقعَ بينكم العداوةَ والبغضاء﴾ (٥/ ٩١).

والعدوّ المطلق، الدائم والثابت، هو عدوّ الله أي هو الذي يكفرُ بدين الله. يقول القرآن الكريم: ﴿مَن كانَ عدوًّا لله وملائكتِهِ ورسُلِهِ وجبريلَ وميكالَ فإنّ الله عدوٌّ للكافرين﴾ (٢/ ٩٨)، ﴿إنّ الكافرين كانوا لكم عدوًّا مبينًا﴾ (٤/ ١٠١). [وقد سألني أحدُ الحاضرين في هذه المحاضراتِ ذاتَ يوم: هل النصارى كفّارٌ في نظر الإسلام؟ فقلتُ له، وأنا أردّد اليوم ما قلته يومذاك: كلّا، ليس النصارى كفّارًا في نظر الإسلام، بل النصارى واليهودُ «أهلُ كتاب» بنصّ في القرآن الكريم، ولو أراد الله أو رسوله أن يسمّيَهم كفّارًا لفعل. ولكنّهم ليسوا كذلك، بل معاذ الله أن يكونوا كذلك وحاشاهم هذا الوصف، وهم أتباعُ دين إبراهيمَ وأتباعُ عيسى، عليه السلام].

ولا أخفيكم عدمَ ارتياحي إلى ترجمة «عدوّ» بكلمة Ennemi الفرنسيّة، لأنّ كلمة Agresseur في نظري هي أقربُ إلى ترجمةِ كلمةِ «عدوّ».

إنّ علاقةَ الناس بعضِهم ببعض السلميَّةَ والمسالمة هذه هي الأصل في العلاقات الإنسانيّة. وقد تَفسدُ هذه العلاقاتُ ويكون هناك اعتداءٌ - أي ظلمٌ وبغيٌ - من فئة على فئة أخرى. في هذه الحالة يدعو الإسلامُ إلى الردّ على المعتدي.

يقول القرآن الكريم: ﴿وقاتِلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، إنَّ اللهَ لا يحبُّ المعتدين، واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرِجوهم من حيث أخرجوكم والفتنةُ أشدُّ من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتّى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاءُ الكافرين. فإن انتهوا فإنّ الله غفورٌ رحيم * وقاتلوهم حتّى لا تكونَ فتنةٌ ويكونَ الدينُ لله،

فإن انتهوا فلا عدوانَ إلّا على الظالمين... فمَن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتّقوا اللهَ واعلموا أنّ الله مع المتّقين * وأنفِقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلُكَةِ وأحسنوا إنّ الله يحبّ المحسنين﴾ (البقرة/ ١٩٠-١٩٥).

وتلاحظون في الآيات الكريمة هذه كيف يمتزجُ الأمرُ بالقتال بالاقتتال، بالتقوى والرحمةِ والإحسان. ذلك أنّ العداوةَ حالةٌ مؤقّتةٌ يجب أن تنتهيَ بإحقاق الحقّ ليسودَ الوفاقُ والأمانُ بين الناس. يقول الله تعالى: ﴿إدفعْ بالتي هي أحسنُ فإذا الذي بينَكَ وبينَهُ عداوةٌ كأنّه وليٌّ حميم﴾ (٤١/ ٣٤).

* * *

يبقى الحديث عن «الجهاد». والجهادُ ركنٌ من أركانِ الدين. إذ اعتبَرَهُ الفقهاءُ الركنَ السادسَ للدين بعدَ الشهادتَين والصلاةِ والزكاةِ وصومِ رمضان والحجّ.

و«الجهاد» لغةً هو بذلُ الجهدِ. وهو في القرآن الكريم توجيهُ الجهدِ إلى خدمةِ الدينِ والدفاعِ عنه وإعلاءِ كلمةِ الحقِّ والقضاءِ على الباطل. إنّه الجهادُ في سبيل الله.

يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿إنّ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالِهم وأنفسِهم في سبيل الله والذين آوَوْا ونَصَروا، أولئك بعضُهم أولياءُ بعض...﴾ (٨/ ٧٢).

والجهادُ في القرآن الكريم نوعان جهادٌ بالنفس وجهادٌ بالمال.

والجهادُ موجّهٌ بأحكام القرآن الكريم إلى «الكفّار» والمنافقين إسوةً بما أمر اللهُ به نبيّه (صلعم).

أمّا في الحديث النبويّ، فالجهادُ أيضًا جهادان: الجهادُ بالنفس والمال، أي بذلهما، وجهاد النفس أي مجاهدتُها لمنعها عن الإثم والذنوب. ومجاهدة النفس هو «الجهادُ الأكبرُ»، حسب ما جاء في

الحديث الشريف.

وقد نتج من ركن الجهاد في الإسلام قيامُ نظريّاتٍ إسلاميّةٍ في العلاقات الدوليّة تحدّثَ عنها كبارُ علماءِ المسلمين وأصحابُ المذاهبِ وفي مقدّمتهم الإمامُ الشافعيّ والإمامُ أبي حنيفة والماورديّ. وقد نتج من هذه النظريّات تقسيمُ العالم إلى: «دار الإسلام» و«دار الحرب» و«دار الصلح»، أو «دار العهد». وثمّة اختلافٌ بين الفقهاء بشأن تعريف هذه «الديار». وأحسب أنّ هذا الاختلاف ناتجٌ من الأوضاع الدوليّة التي رافقتْ ظهورَ النظرياتِ الإسلاميّة هذه في العلاقات الدوليّة. غير أنّه لا خلافَ في تعريف «دار الإسلام» بأنّها البلادُ التي تُطبَّقُ فيها أحكامُ الإسلام. أمّا «دار الحرب» فهي البلادُ التي يُمنعُ فيها المسلمون من ممارسة شعائرِهم الدينيّة. وأمّا «دارُ الصلح» أو «دارُ العهد» فهي البلادُ التي تقوم بينها وبين الدولةِ الإسلاميّةِ مواثيقُ ومعاهداتٌ تنظّمُ علاقةَ هذه بتلك. والرأيُ السائدُ بين الفقهاء هو أنّ كلَّ بلد يستطيع المسلمُ أن يُمارسَ فيه شعائرَ دينِه بحرّيّةٍ فهو «دار صلح» ولا يمكنُ أن يكونَ «دار حرب».

صحيحٌ أنّ بعضَ المتطرّفين من المسلمين توسّعوا في تعريف «دار الحرب» لتشمَلَ كلَّ الديارِ التي لا يسود فيها الإسلام. غير أنّ هذا الرأيَ ليسَ مقبولًا عند الفقهاء عمومًا ولا عند عامّةِ المسلمين، لا في هذا العصرِ ولا في العصورِ الغابرة. وتبقى النظريّةُ الإسلاميّةُ في العلاقات الدوليّة نظريّةً ذاتَ جوانبَ وأبعادٍ وأعماقٍ، وتشكّل فصلًا مهمًّا في العلوم السياسيّة وأصولِ الحكم لا يجوز أن تؤخذ بخفّةٍ وتسرّعٍ، ليُقال بأنّ الإسلامَ قسّم العالَم إلى قسمَيْن: «دار الإسلام» و«دار الحربِ». فهذا قول غيرُ علميّ وغيرُ صحيح وفيه تجنٍّ على الإسلام والمسلمين.

***

أخيرًا، لا بدّ في معرضِ الحديث عن الحرب والسلم من الحديث عن «العنف» و«الإرهاب» اللذين لا يقلّان فتكًا بالمجتمعات الحديثة عن الحرب. فما موقفُ الإسلامِ من العنف والإرهابِ في ضوء ما قدّمتُ من

موقفه من السلم والقتال.

هنا لا بدّ من كلمةٍ موجزةٍ عن مفهوم «العنف». إنّ «العنف» الذي يستهدفُ الأبرياءَ لا يمكنُ أن يقرَّه أيُّ دينٍ سماويّ. ولكن، ماذا نقولُ في الظلم؟ أليس الظلمُ شكلًا من أشكال العنف؟ وهل العنفُ في مقاومة الظلم عنفًا مستهجنًا شرعًا؟ أليس الظلمُ من نوع العدوانِ؟ عدوانٌ على الحقّ قد يستدعي المقاومةَ العنيفةَ؟ إنّ موقف الإسلام يؤيّدُ العنفَ في مقاومةِ الظلمِ والعدوانِ، وتلقى هذه المقاومةُ تأييدًا من المراجع الإسلاميّة في الحاضر كما في الماضي.

* * *

غير أنّ ثمّةَ واقعًا مؤلمًا يلفُّ العالمَ الإسلاميّ في يومنا هذا، هو واقعُ «العنفُ العبثيّ» أو «الإرهاب التخريبيّ». كذلك العنفُ المستشري في الجزائر. ولا أعلمُ أنّ هذا النوعَ من العنف والإرهاب يلقى تأييدًا من أيّ مرجعٍ دينيّ ذي شأن، بل إنّ هنالك إجماعًا بإدانة هذا النمط من العنف. خاصّة وأنّه عنفٌ أعمى لا يفرّقُ بين الظالم والبريء ويضيعُ فيه الفرقُ بين الحقّ والباطلِ. إنّ هذا النمطَ من العنف لا يقرُّهُ الإسلامُ بأيِّ شكلٍ من الأشكال لأنّه نوعٌ من الإجرام. وقد صدرَتْ فتاوى عديدةٌ تدينُهُ وتدعو إلى محاكمةِ مرتكبيهِ محاكمةَ المجرمين.

غيرَ أنّ الأعمالَ التي تسمّيها إسرائيلُ «تخريبيّة» فللإسلام والمسلمين فيها رأيٌ آخر، وغالبيّةُ الفتاوى تقرُّ هذه الأعمالَ باعتبارِها مقاومةً شرعيّةً، إذ إنّ المجتمع الإسرائيليّ كلّه مجتمعٌ عدوانيّ ومجنّدٌ للحرب. أمّا الأطفالُ والشيوخُ والمرضى فإنّ المقاومةَ لا تستهدفُهُم، فإن أصابَهُم أذًى خطأً فإنّ لهم حقوقًا واجبةَ الأداء.

* * *

وبعد، فأرجو أن أكونَ قد أعطيتُكم فكرةً موجزةً عن مختلفِ الآراءِ حولَ الحربِ والسلمِ في الإسلام، داعيًا الله أن يسدّدَ خطانا جميعًا على طريق المحبّة والسلام ولما فيه خيرُ الناسِ كافّةً.

الحياة المكرَّسة في الألف الثالث

الأب كميلّو مكسيـي الكرمليّ*

إنّ الألف الثالث قد حرَّك تفكير جمعيّاتنا الرهبانيّة وحياتها، ومن المهمّ أن تتذكّر، على ما أظنّ، أنّ اتّحاد الرؤساء العامّين لم يعقد، في السنة ١٩٩٣، مؤتمر الحياة المكرّسة العالميّ إلّا نظرًا إلى الألف الثالث. ثمّ كان دور السينودس للحياة المكرَّسة سنة ١٩٩٤. وأخيرًا، وبفضل مبادرة مزدوجة قام بها اتّحاد الرؤساء العامّين واتّحاد الرئيسات العامّات، تمَّ اجتماع شبيبة الرهبان والراهبات، وقد شارك فيه ٨٤٠ راهبًا وراهبة ينتمون إلى ٢٣٠ جمعيّة نسائيّة و١٥٠ جمعيّة رجاليّة أتوا من ٧٠ بلدًا في جميع القارّات. فحلّلوا الأوضاع وقدّموا إلينا، فوق كلّ شيء، نظرة الشبيبة التي لم تبلغ سنّ الثلاثين إلى الحياة الرهبانيّة على عتبة الألف الثالث.

يمكننا أن نؤكّد أنّ وثيقة «الحياة المكرَّسة» (Vita consecrata) تدعونا إلى توجيه نظرنا نحو المستقبل، إذ إنَّ الرقم ١١٠، الذي يُستشهد به أكثر من غيره، حين يدور الكلام على الوثيقة المذكورة، يقول: «ليس لكم فقط أن تتذكّروا وترووا تاريخًا مجيدًا، بل عليكم أن تبنوا تاريخًا عظيمًا. أنظروا إلى المستقبل، حيث يرسلكم الروح القدس ليضع أيضًا معكم أمورًا عظيمة».

(*) رئيس عامّ الرهبان الكرمليّين الحفاة، رئيس الاتّحاد العالميّ لرؤساء الرهبانيّات العامّين. والنصّ التالي أُلقِيَ في أثناء لقاء جمع الأب مكسيـي ورؤساء الرهبانيّات ورئيساتها في لبنان يوم ٢٤ آذار (مارس) ١٩٩٩ على مدرّج المعهد الأنطونيّ، بعبدا.

سننطلق من الوضع الحاليّ بمقدّمة وجيزة، ونظرُنا موجّه إذًا إلى مستقبل الحياة المكرّسة. ثمّ أقسم بياني إلى ثلاث نقاط: وأبتدئ بما يمكننا أن نسمّيه إطار الحياة المكرّسة الاجتماعيّ الكنسيّ في الألف الثالث. وفي قسم ثانٍ، سأعرض في ملخّص كبير ما هي النتائج التي توصّلت إليها شبيبة الرهبان والراهبات. وفيهم نسمع صوت المستقبل، وإن ألحّوا قائلين: «نحن حاضر الحياة المكرّسة، فلا تحدّثونا دائمًا عن المستقبل. نحن شبّان وشابّات، ولكنّنا الحاضر أيضًا، فإنّنا، حين نصل إلى المستقبل، سنكون مثلكم». وأمّا القسم الثالث، الذي قد يكون القسم الرئيسيّ من تفكيرنا، فسيجيب عن هذا السؤال: ما هي تحدّيات الحياة المكرّسة. فبتحدّيات الحياة المكرّسة التي يعرضها علينا الألف الثالث، نلمس ما يمكن أو يجب أن تكون الحياة المكرّسة في الألف الثالث، أو أين يجب أن تنقاد هذه الحياة للروح القدس.

مقدّمة

نعيش اليوم زمن طور انتقاليّ في جميع المجالات: في المجتمع وفي الكنيسة، وبالتالي في الحياة المكرّسة أيضًا. ولا يخفى علينا أنّ كلّ زمن انتقاليّ هو حتمًا زمن متأزّم، حتّى بمعنى الكلمة الإيجابيّ. وفي هذا الوضع المتأزّم، الذي هو زمن انتقاليّ، نعيش زمنًا تفيض فيه النعمة، لأنّه يجعلنا نواجه هويّتنا ونعي ما نحن، لنتجدّد وندخل في حوار مع العالم. كما وكتب بولس السادس في رسالة الحوار الشهيرة «كنيسته» (Ecclesiam suam) التي أصدرها سنة ١٩٦٣، وكانت أولى رسائله العامّة: «يجب على الكنيسة أن تعي هويّتها دائمًا لتتجدّد وتدخل في حوار مع العالم».

أوّلًا: الإطار الاجتماعيّ الكنسيّ الذي نعيش فيه

ما الذي يميّز الإطار الاجتماعيّ الكنسيّ الذي نعيش فيه؟ إنّنا نعيش زمنًا انتقاليًّا بسبب الأزمة.

من وجهة النظر الاجتماعيّة، نواجه ظاهرة الإجمال، ظاهرة العولمة، بسبب وسائل الاتّصال. لهذه الظاهرة وجوه إيجابيّة، إذ إنّها تسهّل اللقاء والإعلام. ومن جهة أخرى، لها تأثير سلبيّ وهو حصر الثروة في أيدي عدد قليل من الأشخاص وحرمان العديد منهم، وبالتالي، لا عدالة متسارعة ومتزايدة في العالم كلّه. ولا نستطيع أن نفكّر في الحياة المكرّسة في الألف الثالث من دون أن نأخذ بعين الاعتبار تلك العولمة التي أدّت إلى تعزيز الليبراليّة الاقتصاديّة الجديدة، وهي تُنزل الشرور بالملايين من الأشخاص وتهمّش الملايين منهم. وحتّى على صعيد الاقتصاد الجمعيّ، فإنّها تأتي بنتائج سلبيّة، كما لاحظنا في انهيار هونغ كونغ الماليّ الذي أدّى إلى عواقب متعدّدة.

ومن وجهة النظر الاجتماعيّة أيضًا، نشاهد زوال التنازع بين الشرق والغرب، وإلى حدّ ما بين الشمال والجنوب، لأنّ الاحتمالات مع العولمة اختلفت منذ الآن. ففي بلدان الشمال الغنيّ فقر متزايد، إلى جانب أنواع جديدة من الفقر، بحيث تبدو تحدّيات كبيرة في وجه إعلان البشارة، وبالتالي الحياة المكرّسة.

ومن وجهة النظر الكنسيّ، ثمّة أمرٌ مهمّ جدًّا لإعادة التفكير في ما هي الحياة وما يجب أن تكون الحياة المكرّسة في الألف الثالث، وهو ظاهرة تغيُّر الوجه في الكنيسة. فإنّ جمعيّات الحياة المكرّسة في أكثريّتها الساحقة (باستثناء رهبانيّات القرون الأوائل التي أبصرت النور في الشرق) نشأت في أوروبّا الغربيّة، دليلًا على حيويّة الدين المسيحيّ في تلك البلدان، وكان من الطبيعيّ أن تتأثّر ثوابت الحياة المكرّسة في ذلك الزمن بالعصر الذي شاهد ولادة الحياة المكرّسة، أي القرون الوسطى والقرن الأخير.

حتّى مطلع هذا القرن، كان وجه الكنيسة وجهًا أوروبيًّا غربيًّا. إذ إنّ ٧٧٪ من المسيحيّين والكاثوليك في العالم كانوا يعيشون في أوروبّا وولايات أميركا المتّحدة، علمًا بأنّها كانت أراضي استيطان أوروبّيّ. ولم

يكن في بقيّة العالم إلّا ٢٣٪ من أعضاء الكنيسة الكاثوليكيّة. أمّا الآن فوجه الكنيسة قد تغيّر: فـ٧٠٪ من المسيحيّين يعيشون في العالم الثالث، و٣٠٪ فقط في أوروبّا الغربيّة بما فيها ولايات أميركا المتّحدة.

يفترض هذا التغيير، من جهة، انفتاحًا على التعدّديّة الثقافيّة. فلا يمكننا، لا على مستوى الكنيسة ولا على مستوى الحياة المكرّسة، أن نعيش بعد اليوم في التصوّرات الأُحاديّة المركز، بل لا بدّ أن يكون لنا رؤية متعدّدة المراكز في علم اللاهوت، وفي حقل الروحانيّة، وفي ما يختصّ ببنية الحياة المكرّسة نفسها. وإن لم نأخذ هذا الوضع بعين الاعتبار، فإمّا أن نعود إلى الوقوع في أخطاء الماضي، لكنّنا نقع فيها انطلاقًا من العالم الثالث، وإمّا أن ندّعي عيش حياة رهبانيّة تُظهر وحدة على نمط واحد، وهذا أمر لم يعد ممكنًا في زمننا الحاضر.

وعلى مستوى الكنيسة، نحن مدعوّون إلى تعدّديّة، إلى وحدة متعدّدة الأشكال، كما سبق لسينودس الأساقفة الخاصّ، بعد مرور ٢٠ سنة على المجمع الفاتيكانيّ الثاني، أن عبّر عن ذلك سنة ١٩٨٥. فلا يمكننا بعد اليوم أن نفكّر بألفاظ نمط واحد، بل بألفاظ متعدّدة الأشكال. وفي النهاية، يجري في الحياة المكرّسة تمامًا ما يجري في الكنيسة، أي أنّ وجهها يتغيّر. وهذا يعني أنّ أوضاع أزمة الدعوات، التي هي طبيعيّة في أيّام انعطاف نمط حياة أيّ مؤسّسة من المؤسّسات وأيّ وسط من الأوساط، أدّت إلى أنّ أكثريّة أعضاء الحياة المكرّسة هم أيضًا من أعضاء العالم الثالث. ومن ناحية أخرى، نلاحظ أيضًا أنّ الحياة المكرّسة هي أقلّيّة في الكنيسة، علمًا بأنّنا ٠,١٢٪، أي جزء صغير جدًّا من الكنيسة الجامعة التي يمثّل فيها العلمانيّون أكثر من ٩٩٪. ولذلك، إن أردنا أن نعيد التفكير في الحياة المكرّسة، وجبت إعادة التفكير فيها انطلاقًا من إعادة تقدير العلمانيّين وإعادة تقييمهم في الكنيسة.

فلا بدّ لنا أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك الإطار وتلك الخلفيّة الاجتماعيّة الكنسيّة والاجتماعيّة الثقافيّة، حين نفكّر في ما قد تكون وإلى

أين تذهب الحياة الرهبانيّة والحياة المكرَّسة في الألف الثالث.

ثانيًا: مؤتمر الشبيبة

القسم الثاني هو مؤتمر الشبيبة. لماذا نوليه هذه الأهمّيّة؟ لأنّنا، كما قال أحدنا، نعود مع الشبيبة إلى جِدَّة موهبة التأسيس. إنّ حميّة الشبيبة تُرغمنا على عدم نسيان حميّة البدايات. فشبيبة اليوم لهم ما يشغل أفكارهم ويُثير قلقهم، فهم أبناء زمنهم، يعيشون في عصر انتقاليّ ومليء بالتردّدات، في عالم تغييرات متسرّعة وعميقة، سبق لها أن ظهرت في المجمع الفاتيكانيّ الثاني. ولذلك، لا يمكننا أن نتصوَّر حياة مكرَّسة للمستقبل، إن لم ندخل في حوار معهم، في حوار يساعدنا أيضًا على الشعور بعبور الروح القدس في تاريخنا. فبفضل أنوارهم وبالرغم من ظلالهم وحدودهم، عندهم رسالة ينقلونها إلينا.

كيف ظهرت فكرة مؤتمر شبيبة الرهبان والراهبات؟ في ١٩٩٣، وهي السنة التي عقدنا فيها مؤتمر الحياة المكرّسة العالميّ، الذي نظّمه اتّحاد الرؤساء العامّين، كان هناك رهبان شبّان جاءوا ليساعدونا في أمور المؤتمر المادّيّة، فقام أحدهم في نهاية المؤتمر واستأذن عفويًّا في الكلام وصعد المنصّة وقال لنا ما يلي: «أنا مسرور بالمؤتمر الذي عُقد، لكنّي حريص على أن أقول لكم إنّي لم أفهم إلّا القليل من اللغة التي تتكلّمون بها (مع أنّه كان راهبًا شابًّا أوشك أن يرتسم كاهنًا). كثيرًا ما تذكرون المجمع، لكنّي لم أكن من هذا العالم حين عُقد المجمع. فهو، عندي، لا يعني شيئًا. وفوق كلّ ذلك، فإنّ اللغة التي تتكلّمون بها هي لغة لا تفهمها شبيبة اليوم».

هذه الكلمات أثارت شيئًا من القلق في اتّحاد الرؤساء العامّين، وبعد ذلك بسنة، نظّمنا موضوعًا لأحد مجالسنا (نعقد مرّتين في السنة مجلسًا يستغرق ثلاثة أيّام كاملة للتفكير في أحد الموضوعات) «الشبيبة تنادي الحياة المكرّسة». ودعونا إلى مجلسنا عددًا من شبيبة الرهبان

والراهبات ليعرضوا لنا وجهة نظرهم، وقلقهم على مختلف وجوه الحياة المكرّسة، كالهويّة والروحانيّة والتكريس والمشاركة والرسالة. بصفتنا رؤساء عامّين، استخلصنا بعض النتائج ونشرناها في كرّاسٍ كان لنا أداة تفكير في داخل جمعيّاتنا الرهبانيّة.

كما لاحظنا أنّه لا يكفي أنّنا دعونا مجموعة صغيرة، وأنّه لا بدّ من الإصغاء إلى شبيبة الرهبان والراهبات على المستوى العالميّ. وقرّرنا أن نطلب إلى الشبيبة أن تعلّمنا طرق مشاركة جديدة تساعدنا على أن نكون شهودًا لحرّيّة مسيحيّة أصيلة ولخدمة الفقراء ومحبّتهم، وأن تساعدنا بوجه خاصّ على تعريض أنفسنا لخطر الجدّة. وهذه الكلمات نفسها، قام رئيسا اتّحادَي الرؤساء العامّين والرئيسات العامّات بتكرارها على الشبّان، حين صافحاهم في بدء العمل.

أريد أن أقول لكم إنّ العمل كان كثيرًا، وتقدّم بسرعة بفضل التعاون على مستوى الجمعيّات الرهبانيّة، ولا سيّما التي كانت موهبتها اللدنيّة موجّهة بالأحرى إلى الشبيبة. وبفضلها، استطعنا أن ننظّم العمل بعقليّة جديدة وبنى جديدة. ولولاها، لعرّضنا أنفسنا لخطر تكرار نمط المؤتمر الذي سبق لنا أن عقدناه، ولكن مع الشبيبة في هذه المرّة.

كما ذكرتُ أعلاه، شارك في المؤتمر ٨٤٠ عضوًا من شبيبة الرهبان والراهبات، ينتمون إلى ٢٣٠ جمعيّة نسائيّة و١٥٠ جمعيّة رجّاليّة، أتوا من جميع القارّات. عُقد في رومة من ٢٩ أيلول (سبتمبر) إلى ٤ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٩٧. وفي ٣٠ أيلول، احتفلنا بعيد كبير وقابلنا قداسة البابا.

المهمّ في ما يختصّ بهذا المؤتمر وما أرغب في التشديد عليه، هو النداءات التي وصلتنا من الشبيبة. أراد المؤتمر أن يؤلّف نداءً واحدًا، ولكنّنا، بسبب تقصير في المنهجيّة، أردنا أن نتوصّل إلى أن يأتي كلّ شيء من القاعدة، لكنّ المؤتمر لم يحصل على الوقت المادّيّ لإعداد نداء مشترك بين الـ ٨٤٠ مشتركًا، يراعي جميع العقليّات وجميع النزعات. وفي النهاية، ونظرًا إلى أنّ الشبّان كانوا منقسمين إلى مجموعات لغويّة،

طُلب إليهم أن يتجمّعوا في مجموعات عمل. فكانت هناك خمس مجموعات عمل كبيرة، أي مجموعة لكلّ من اللغات المتداولة في المؤتمر، لكن كلّ مجموعة عمل كانت تضمّ ١٠ أو ١٥ فرقة. وكانت ديناميّة المؤتمر أن يُكتفى بمحاضرة واحدة كلّ يوم، تنسجم مع أسلوب الشبيبة وتُدعَم بالوسائل السمعيّة البصريّة. وبعد المحاضرة، كان الجميع يصغون إلى ردود الفعل استنادًا إلى خبرتهم في الموضوع، من قِبَل خمسة رهبان وراهبات من قارّات مختلفة. وبعد الظهر، كان الوقت كلّه مخصَّصًا لعمل الفرق ومجموعات العمل. وفي النهاية، كانت بين أيدينا خمسة نداءات، نداء من كلّ مجموعة عمل. قمت بتحليل النداءات وأعرض هنا الخطوط العريضة التي قدّمتها الشبيبة حول الحياة المكرَّسة.

إليكم الخطوط العريضة الستّة التي تشغل بال الشبيبة:

١ - على راهب (راهبة) الألف الثالث أن يكون شخصًا يبني هويّته على اختباره شخص يسوع المسيح، على اختبار يستهويه، ويحمله على السير في خطاه وعلى التحوّل الباطنيّ الدائم. هذا هو الخطّ العريض الأوّل الذي يظهر في النداءات. إنّه التطابق بين المسيح ودعوتنا وموهبتنا اللدنيّة. من دون هذا التطابق، لا معنى للحياة المكرَّسة. هذا ما ردّده جميع الحاضرين.

٢ - على حياتنا المكرَّسة أن تغذّيها روحانيّة، أي روحانيّة تشكّل عنصر الحياة المكرَّسة الموحِّد، روحانيّة متجسّدة في الواقع ومنتقنة، وتكون حياة في الروح القدس، وتتناول كلّ شيء بما فيه العمل، روحانيّة مغذّية أو مغذّاة بالكلمة والإفخارستيّا والصلاة. وكانوا يشدّدون على وجه الروحانيّة القائل بأنّه من واجب كلّ جمعيّة رهبانيّة أن تبقى متّحدة بجذورها، ومن هنا تصدر الفوارق الخاصّة بكلّ روحانيّة وكلّ موهبة لدنيّة. ويجب أن تكون الروحانيّة على صلة بالواقع، ومنفتحة على التحوّل الباطنيّ، مع مطلب الجذريّة. هذا هو الخطّ العريض الثاني الذي يُستخلَص ممّا يشغل بال الشبيبة.

٣ - إنّ الحياة المكرّسة في الألف الثالث يكون لها معنى، إن التزمت خدمة نبويّة. وعلامَ تقوم هذه الخدمة النبويّة؟ على إعلان مشروع الله نحو البشريّة، أي أن نعيش كأبناء الله مسؤولين، وأن نعيش الأخوّة في وسط الصعوبات والتنازعات، وأن نلتزم بناء عالم عدالة وسلام. فيجب أن تنطلق تلك الخدمة النبويّة من خيار الفقراء التفضيليّ، ولهذه الغاية، فلا بدّ أن يشكّل الأشخاص المحرومون، بين الحالات الرّعويّة الملحّة التي تواجهها الحياة المكرّسة في الألف الثالث، مستفيدي إعلان البشرى المفضّلين. ولقد طال الحديث أيضًا عن أهمّيّة الاهتمام بالأسرة، لأنّها تمرّ بأزمة شديدة.

٤ - الانثقاف: لا نستطيع أن نعيش موهبتنا اللدنيّة، إن لم نثقف.

٥ - ثمرة الانثقاف: الوحدة في ثروات التعدّديّة.

٦ - الإبداع: لا بدّ من القدرة على الإبداع ليمكننا أن نجسّد في قوالب جديدة ما في الحياة المكرّسة عامّةً وكلّ جمعيّة رهبانيّة خاصّةً من قيَم أساسيّة.

سبق لنا أن رأينا النقطتَين الأوليَين: أي الإطار الاجتماعيّ الكنسيّ كخلفيّة، وما هي التحدّيات التي تواجهها حساسيّة الشبيبة، التي يكلّمنا الروح القدس عَبرَها أيضًا ويقدّمها إلينا من أجل حياة مكرّسة في الألف الثالث.

والآن، سنحلّل ما عسى أن تكون التحدّيات التي تبرز، ليس انطلاقًا من نظرة الشبيبة وحسب، بل - إذا صحّ لي القول - انطلاقًا من كلّ التفكير وكلّ البحث اللذين عاشتهما الحياة المكرّسة منذ انعقاد المجمع: أكثر من ثلاثين سنة سيرٍ يجب أن يؤدّي إلى تقييم وإعادة توجيه. وسنرى إلى أيّ حدّ يتطابق العديد من هذه العناصر مع ما كانت الشبيبة تعرضه.

ثالثًا: التحدّيات التي تواجهها الحياة المكرَّسة على عتبة الألف الثالث

١ - أن نعيش حياتنا المكرَّسة وأن نُعيد النظر فيها انطلاقًا من مختلف وجهات نظر ما تعني هذه الموهبة اللدنيّة في الكنيسة: أوضح فكرتي. يمكن النظر إلى الحياة المكرَّسة من عدّة نوافذ: فمن هذه النافذة، نلمح الحديقة ونستطيع أن نراها من وجهة نظر معيَّنة، ومن النافذة الأخرى تلك، تكون الحديقة هي هي، لكنّ النظر يتغيَّر. وما يظهر من خلال هذه النافذة ليس هو ما يظهر من النافذة الأخرى تلك. وهناك نوافذ لا تمكّنك من رؤية بعض وجوه الحديقة، لأنّها تُرى من نافذة أخرى. ما عسى أن تكون وجهات النظر هذه؟ شدَّد السينودس في كلامه على الحياة المكرَّسة على أنّنا، حين نفكّر (لا بدّ للتفكير أن ينطلق من الحياة وأن يوصل إليها)، لا يجوز أن ننسى وجهات نظر الحياة المكرَّسة: فهناك الأنتروبولوجيّة والمسيحانيّة وعلم الروح وعلم الكنيسة والأخيريّة.

+ وجهة نظر الأنتروبولوجيّة: إنّ الحياة المكرَّسة لها أيضًا وظيفة اجتماعيّة. في الدين المسيحيّ، تنشأ الحياة المكرّسة حتمًا من اختبارنا المسيح، لكنّها تلبّي أيضًا بعض تطلّعات اللاوعي البشريّ، لاوعي المجتمع: فهناك الرغبة في عيش حياة بسيطة وخدمة نزيهة. وهذه الرغبات اللاواعية، تأخذها الحياة الرهبانيّة بعين الاعتبار باستقبالها مجموعة أشخاص تذهب إلى هامش المجتمع، إلى حدود المجتمع، للفت النظر إلى المجموعة البشريّة وتطلّعاتها اللاواعية والتذكير بها وتعزيزها.

+ وجهة نظر المسيحانيّة: إنّ الحياة المكرَّسة هي طريقة في اتّباع يسوع، حيث ليست النذور والحياة الجماعيّة إلّا طريقة في عيش ما يقتضيه كلّ سير في خطى يسوع. فالأسرة تصبح نسبيّة عن طريق نذر العفّة والحياة الأخويّة التي تخلق أسرة جديدة مجتمعة باسم الربّ. والأموال تصبح نسبيّة عن طريق نذر الفقر. أمّا نذر الطاعة فإنّه يوصل إلى الصليب، وهو

قد يعني أن يقوم الراهب برسالته التي يكتشفها مع الجماعة ومع الرئيس. فتكون وجهة نظر المسيحانيّة الحياة المكرّسة كطريقة في تحقيق المطالب الأساسيّة الثلاثة التي يقتضيها السير في خطى يسوع، وكأسلوب في اتّباع يسوع.

+ وجهة نظر علم الروح: إنّها الحياة المكرّسة كموهبة لدنيّة، كعطية الروح القدس في سبيل الخدمة. وهنا تندرج مباشرةً.

+ وجهة نظر علم الكنيسة: إنّها خدمة الكنيسة، بالمشاركة مع الكنيسة، في كنيسة مشاركة.

+ وجهة نظر الأخيريّة: إنّها تلفت الانتباه إلى القِيَم الأساسيّة والنهائيّة، وهي تستبق بعض القِيَم التي تجسّد تطلّعات الحياة المسيحيّة.

٢ - **الأمانة الإبداعيّة**: في أيّامنا، أصبحت الأمانة الإبداعية **أمرًا مقبولًا**. ولقد وجب عليَّ أن أعيش شخصيًا تنازعات كثيرة في سبيل الأمانة الإبداعيّة.

أمّا الآن وقد تكلّم البابا على الأمانة الإبداعيّة، فإنّي أرى نفسي في المعتقَد الصحيح تمامًا. ففي وثيقة «الحياة المكرَّسة»، يخصّص البابا الرقم ٣٧ للأمانة الإبداعيّة. حصلنا على الموهبة اللدنيّة الخاصّة بجمعيّة رهبانيّة، على روحانيّة جمعيّة رهبانيّة، قد تكون كالماء في إناء. حصلنا عليها في إناء، في إطار اجتماعيّ ثقافيّ وكنسيّ خاصّ بالعصر الذي شاهد نشأة الجمعيّة الرهبانيّة. فالمهمّ والضروريّ في أيّامنا لنعيش الأمانة الإبداعيّة، هو المحافظة على الماء، على السائل، شرط أن نفرّغه في آنية مختلفة تختلف باختلاف ثقافات شتّى وعصور شتّى. ربّ قائل يضيف: «أجل، ولكن حين ننقل السائل من إناء إلى إناء آخر، نفقد كمّيّة كبيرة منه». أمّا أنا فأُجيب: «لذلك، نستخدم أقماعًا». فالقمع هو الفطنة والتمييز، ولكن يجب مواصلة نقل السائل من إناء إلى إناء آخر، لكي يصبح في وعاء آخر ويتّخذ شكل الوعاء الآخر هذا، الذي هو الثقافة والوضع الراهن وتحدّيات الكنيسة والمجتمع وكلٌّ من العصور.

٣ - الأخوّة: في عالم منقسم، الأخوّة المرتبطة بالروح النبويّ. إنّ وثيقة «الحياة المكرَّسة» تُحسن التشديد على ما كان توجيهًا أساسيًّا في تنكير المكرَّسين وحياتهم انطلاقًا من المجمع الفاتيكانيّ الثاني. فقد لُفت الانتباه إلى وجه الأخوّة والجماعة في لاهوت الحياة المكرَّسة. إنّ المقصود هو الحياة الأخويّة في الجماعة، لا الحياة الجماعيّة. أكرّر أنّ المقصود هو الحياة الأخويّة في الجماعة، كما تشدّد عليه وثيقة «الحياة الأخويّة في الجماعة» التي أصدرها، في ٢ شباط (فبراير) ١٩٩٤، المجمع لجمعيّات الحياة المكرَّسة ولجمعيّات الحياة الرسوليّة، وهي وثيقة أحرزت انتشارًا واسعًا. ووثيقة «الحياة المكرَّسة»، في الرقم ٥١، تكلّف الجماعات بوجه خاصّ أن تثير روحانيّة المشاركة، وأن تكون دليلًا على أنّ الحوار هو ممكن دائمًا، وأنّ المشاركة قادرة على التوفيق بين التنوّعات. والوثيقة نفسها تشدّد على أنّه يعود خاصّةً إلى الجمعيّات الرهبانيّة الدوليّة، في هذا الزمن الذي يمتاز ببعد المشاكل العالميّ، أن تحافظ على حيويّة حسّ المشاركة بين الشعوب والأجناس والثقافات، وعلى الشهادة له.

بموضوع الأخوّة هذا يرتبط موضوع الروح النبويّ. ففي وثيقة «الحياة المكرَّسة»، يكرَّر ما قيل في السينودس عن الروح النبويّ، ولكن بشكل مخفَّف إلى حدّ بعيد. ومع ذلك، فالمهمّ أنّه كُرِّر في الرقمين ٨٤ و٨٥. فلقد ورد في الرقم ٨٤: «أمّا ما للحياة المكرَّسة من طابع نبويّ فقد أبرزه آباء السينودس بقوّة. وهو يظهر بمظهر صيغة خاصّة من المشاركة في وظيفة المسيح النبويّة، التي أشرك فيها الروحُ القدس شعبَ الله كلّه».

لا نحتكر الروح النبويّ، فإنّه من نصيب شعب الله كلّه. ومع ذلك، فإنّ نمط الحياة المكرَّسة والتزاماتها تؤدّي حتمًا إلى التشديد على بعدها النبويّ. ففي الرقم ٦٤ من «أداة عمل» السينودس، إبراز مسألة الروح النبويّ في الحياة المكرَّسة. وعنوان الفقرة ٦٤ هذه هو «العلامة النبويّة والساميّة». وقد ورد فيها ما يلي: «إنّ رسالة الحياة المكرَّسة تنقل دورها النبويّ الخاصّ

في حضن شعب الله النبويّ. فالتكريس نفسه هو، قبل كلّ شيء، نبويّ بصفته مشاهدًا للقِيَم الإنجيليّة التي كثيرًا ما تسير في عكس التيّار، ولا سيّما في المجتمعات المتأثّرة بالعلمنة. إنّ مثل هذه القِيَم هو رفض نبويّ للأصنام التي يميل العالم دائمًا إلى عبادتها. والحياة المكرَّسة هي أيضًا علامة نبويّة، حين تُحضر أوّليّة محبّة الله وتجسّدها، وتشهد لها بفضل الموهبة اللدنيّة الخاصّة بكلّ جمعيّة رهبانيّة، والتي تُعاش بحسب قلب المؤسّسين الشفوق وروحهم الرحيم، من أجل خدمة الفقراء والمهمّلين، وضحايا العنف واللاعدالة، والفقراء الجُدد الذين ينظرون بحزن إلى مشهد المجتمع، أو إلى الشعور بالحقوق البشريّة والقضايا العادلة، الخاصّة بترقية الإنسان. وفي السينودس، يُنتظر زخم نبويّ لصالح مخطَّط الله ومستقبل الإنسان، لكي تكون الحياة المكرَّسة أشدّ احتمامًا بالرجاء».

٤ - **أن تبقى الحياة المكرَّسة علامة وأداة لمحبّة الله أفقر الناس والمهمَّشين**: ولذلك، يدور الكلام خاصّةً، في الرقمَين ٧٨ و٨٢ من وثيقة «الحياة المكرّسة»، على خدمة جميع الناس، ولكن ابتداءً بأفقرهم وبخيار تفضيليّ للفقراء. عنوان الرقم ٧٨ هو «حاضرون في كلّ مكان من الأرض»، وعنوان الفقرة ٨٢ هو «تفضيل الفقراء وتعزيز العدالة». في «أداة العمل» التي استشهدت ببعض الجمل وبعض العبارات الصادرة عن أميركا اللاتينيّة، مع أنّها لم تُقبل بحرفيّتها في وثيقة «الحياة المكرّسة»، بل أُدرجت بجوهرها، ورد في الرقم ١٠ ما يلي: «كثيرًا ما يعيش الرهبان والراهبات في الصحراء حيث لا نجد شيئًا، وفي الضواحي حيث يمارَس الفقر وحيث يشاركون الناس في ضروريّات الحياة، وعلى حدود الأوضاع الشاقّة حيث يعرّضون أنفسهم لخطر إعلان البشارة».

في الألف الثالث، يجب أن يكون مكانُنا، كما كان لمؤسّسي جمعيّاتنا الرهبانيّة، الصحراء والضواحي والحدود، لا بمعنى الأماكن الماديّة، بل بمعنى الأوضاع القصوى. وانطلاقًا من خيار تفضيليّ للفقراء، علينا أن نذهب إلى أوضاع الصحراء والضواحي والحدود: إلى

الصحراء حيث لا نجد شيئًا وإلى حيث لا يريد الناس أن يذهبوا، بسبب العزلة؛ وإلى الضواحي حيث يمارَس الفقر والضعف وحيث تُناسَم ضروريّات السكّان؛ وأخيرًا إلى الحدود التي هي الطرق الجديدة حيث يتعرّض الإنسان للأخطار.

٥ - الانثقاف: إنّ الانثقاف هو تحدّي الحياة المكرّسة الكبير، علمًا بأنّ هذه الحياة لها وجه دوليّ، حيث دعا الله أناسًا من كلّ عِرق، وكلّ ثقافة، وكلّ شعب، وكلّ أمّة، ليعيشوا ويجسّدوا الموهبة اللدنيّة الخاصّة بجمعيّة رهبانيّة، وبالحياة الرهبانيّة خاصّةً في مختلف الإطارات الاجتماعيّة الثقافيّة والكنسيّة. ما ورد في «أداة العمل» هو أفضل، مع أنّ الرقم ٨٠ من وثيقة «الحياة المكرّسة» يتحدّث عن انثقاف الحياة الرهبانيّة. ذلك بأنّ «أداة العمل» تضمّ فقرتين تساعداننا على تقييم الأوضاع وعلى رسم الآفاق. فقد ورد في الرقم ٩٣ ما يلي: «إنّ الانثقاف - لا يدور الكلام على انثقاف البشارة وحسب، بل على انثقاف الحياة المكرّسة - يتناول كلّ الحياة المكرّسة، والموهبة اللدنيّة التي تمتاز بها الدعوة، ونمط الحياة، وطرق التكوين، وصيغ العمل الرسوليّ، والصلاة، والليترجية، ومبادئ الحياة الروحيّة، وتنظيم الإدارة الجماعيّ. لا يُراد بالانثقاف ضبط العادات وحسب، بل تحويل العقليّة وطرق الحياة في العمق. ولا يشمل ثقافات الكنائس الفتيّة وحسب، بل يمتدّ أيضًا إلى التغييرات التي تطرأ على الثقافات الغربيّة. إنّ بنى الحياة المكرّسة، التي وُضعت في مجتمعات العصر الوسيط الريفيّة، أو في عالم الثورة الصناعيّة التي ظهرت في القرون الأخيرة، لا تبدو دائمًا صالحة لتلبية حاجات نساء ورجال اليوم ورغباتهم».

وحتّى في البلدان التي شاهدت نشأة الحياة المكرّسة، يجب حثّ هذه الحياة على تجديد انثقافها، لأنّ الثقافة هي دناميّة وفي تطوّر، واليوم نشاهد تغيّرًا ثقافيًا.

٦ - إشراك العلمانيّين: أي إنّه يجب علينا أن نعيش الحياة المكرّسة، لا

بمجرّد البحث عن تعاون العلمانيّين، بل أن يشارك العلمانيّون في المسؤوليّة، عن طريق حياتهم اليوميّة، في روحانيّة إحدى الجمعيّات الرهبانيّة وفي موهبتها اللدنيّة. لا نزال في أوّل الطريق، وهو طويل جدًّا. لكنّنا نجد في الأرقام ٥٤ و٥٥ و٥٦ من «الحياة المكرّسة» توجيهًا واضحًا. هذا وأنّ مشاركة العلمانيّين في المسؤوليّة ستساعد الموهبة اللدنيّة على كشف جميع كنوزها، لأنّها تتجسّد في إناء حياة علمانيّة كما تتجسّد في إناء حياة مكرّسة. فيكون ممكنًا أن يُعبَّر عنها مرّة أخرى بأسلوبٍ علمانيّ، تفهمه حياة رجال ونساء زمننا اليوميّة. وتساعدنا على تحديد هويّتنا الخاصّة، ولا نستطيع أن ندرك وجهنا الخاصّ، ما لم ننظر إلى وجوه الآخرين ونجدهم مختلفين. إنّ الطريق طويل، وهو يقتضي إعدادًا وتعاونًا وحوارًا، للوصول إلى مشاركة في المسؤوليّة يُعبَّر عنها، لا في العمل الرسوليّ وحسب، بل في تبليغ الموهبة اللدنيّة والروحانيّة الخاصّة بالجمعيّة الرهبانيّة.

٧ - المجالات الجديدة للمرأة المكرّسة: إنّ السينودس، ثمّ وثيقة «الحياة المكرّسة»، في الرقمَين ٥٧ و٥٨ خاصّة، يتحدّثان طويلًا عن جميع هذه المتطلّبات. إنّه أمر مقبول، أقلّه على الصعيد النظريّ. ففي الرقم ٥٧، يقال إنّ معلومات مفيدة قد ظهرت لصالح حياة الكنيسة ورسالتها التبشيريّة، بفضل إسهام النساء اللواتي اشتركن في أعمال السينودس: «لا شكّ في أنّه لا يمكن إنكار مشروعيّة العديد من المطالبات المتعلّقة بوضع المرأة في مختلف الأوساط الاجتماعيّة والكنسيّة. ويحسن بنا أن نلاحظ أنّ الشعور الجديد الذي تكوّنه النساء عن أنفسهنّ يساعد الرجال على إعادة النظر في بناهم العقليّة، وطريقتهم في إدراك أنفسهم، وفي تحديد وضعهم في التاريخ وفي تفسيره، وطريقتهم في تنظيم الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة والكنسيّة».

وفي الرقم ٥٨، يدور الكلام على آفاق جديدة لحضور المرأة

وعملها في الكنيسة، في الحقل اللاهوتيّ، وفي أماكن القرار، إلخ. من القول إلى العمل الطريق طويل، ولكن لم يعد الكلام على هذا الموضوع أمرًا محرّمًا، ويستطيع كلّ إنسان أن يستشهد بالوثائق.

٨ - أخيرًا، وهنا سأتوسّع في الموضوع أكثر ممّا فعلت في النقاط السابقة: إنّ التحدّي الكبير هو تحدّي الروحانيّة، شرط أن نفهم هذه الروحانيّة، لا كنزعة روحيّة، بل كقوّة توحّد الحياة المكرّسة. لم تُفهم مشكلة الروحانيّة كثيرًا في عمقها بصفتها مطلبًا من مطالب الحياة المكرّسة، وذلك بسبب سوء تفاهم أو بسبب الحطّ من قيمة كلمة «روحانيّة». والاجتماع الذي عقدناه، نحن الرؤساء العامّون، في أيّار (مايو) ١٩٩٧، كرّسناه تمامًا لموضوع الروحانيّة كقوّة توحّد الحياة المكرّسة. فأصدرنا في هذا الموضوع منشورًا في مختلف اللغات، يحتوي على المحاضرات التي ألقاها علينا أهل الاختصاص، والنتائج التي وصلنا إليها في موضوع الروحانيّة. تعلمون أنّ وثيقة «الحياة المكرّسة» تتحدّث عن الروحانيّة في الأرقام ٩٣ و٩٤ و٩٥ وعن النقاط الثلاث التي تكوّن الروحانيّة: «التزام ثابت بالحياة الروحيّة» و«الاستماع إلى كلمة الله» و«في الاتّحاد بالمسيح». ومع ذلك، فإنّ لغة تلك الأرقام ليست هي لغة تهمل الانقسام الثنائيّ، بل تبدو ثنائيّة أحيانًا: فهناك اتصال المشاهدة بصفتها شرطًا مُسبقًا للعمل الرسوليّ، وللروحانيّة. أمّا نحن فنعتقد أنّ الروحانيّة هي نمط حياة، وطريقة في عيش الحياة المسيحيّة، وحياة في المسيح وفي الروح القدس، تُستقبَل بالإيمان، ويُعبَّر عنها في المحبّة، وتُعاش في الرجاء. ونعتقد أيضًا أنّ العمل هو جزء من الروحانيّة. إذ إنّ كبار المتصوّفين يتحدّثون عن اتّحاد مرتا بمريم: لا بدّ أن يكون العمل والمشاهدة متّحدين دائمًا، ولا يمكننا أن نفصل الواحد عن الآخر.

رابعًا: ما هو نموذج الروحانيّة الذي تقتضيه الحياة المكرّسة في الألف الثالث؟

أظنّ أنّي تحدّثتُ أعلاه عن ميزاتها التالية: أن تكون متجسّدة

ومشتتة، وتذهب إلى ينابيع كلّ حياة روحيّة، أعني كلمة الله والإفخارستيّا والصلاة. وفي هذا الخطّ، كنتُ أفكّر قليلًا، قبل بضعة أشهر، في ما قد يساعدنا على توضيح الأوضاع الحاليّة التي هي زمن انتقال. وحين كنتُ أطالع كتابًا من الكتب، خطر ببالي أنّه يجب عليَّ أن أبحث عن مقتطف من الإنجيل قد يناسب إلى حدّ ما الظروف التي نعيشها اليوم، وخطوط تلك الروحانيّة العريضة. فراجعتُ، إلى حدّ ما، جميع الموضوعات الكتابيّة التي كتبتُ عنها، فاكتشفتُ أنّ إنجيل لوقا يلبّي حاجات المسيحيّين الذين يعيشون أوضاعًا تشبه الأوضاع التي نعيشها في الحياة المكرّسة. ذلك بأنّ لوقا كتب إلى كنيسة تتّجه إلى نهاية القرن الأوّل، وكان المسيحيّون أيضًا على عتبة القرن الثاني، كما نحن على عتبة الألف الثالث. وماذا كانت تعيش تلك الكنيسة؟ ماذا يظهر في خلفيّة إنجيل لوقا؟ كانت كنيسة تمرّ بصعوبات، وبتراخ أمام بطء مجيء يسوع الثاني. كانوا قبل ذلك متحمّسين، لأنّهم كانوا يتوقّعون أن يأتي الربّ يسوع من يوم إلى يوم آخر. لكنّ الوقت كان يمضي، والمسيح لا يعود، على غرار القدّيس بولس الذي كان يأمل أن يبقى على قيد الحياة عند المجيء الثاني: «ثمّ إنّنا نحن الأحياء الباقين...» إلخ. لكنّهم لاحظوا أنّ الربّ لا يعود، فضعف تحمّسهم وبرزت نقائصهم. فكتب لوقا إنجيله ليساند تلك الجماعة ويساعدها على اكتشاف هويّتها وأصالتها:

١ - يدعو لوقا تلك الكنيسة التي ضعف إيمانها أمام بطء مجيء المسيح الثاني، وفقدت تحمّسها وبردت همّتها أيضًا بسبب الصعوبات، كما تبرد همّتنا نحن أيضًا مرارًا كثيرة: فهناك نقص في عدد الدعوات، وأزمة، وازدياد في معدّل الأعمار، وصعوبات إلخ. ماذا يقول لوقا لتلك الكنيسة؟ يروي لها أمثالًا: مَثَل التينة التي لا تُثمر، ومَثَل الدرهم الضائع، ومَثَل الخروف الضالّ، ومَثَل الابن الضالّ. ولماذا؟ ليدعو الجماعة إلى التوبة والعودة. فيشدّد على أنّ الذي يبحث هو الله. ففي الأمثال، نرى أنّ الله هو الراعي الذي يذهب إلى البحث عن الخروف، وهو المرأة التي تكنس المنزل لتجد الدرهم الضائع، وهو الذي يصبر أمام التينة التي لا

تُثمر ويقول: «دَعْها هذه السنة أيضًا... فلربّما تُثمر في العام المقبل وإلّا فتقطعها». وهناك أخيرًا مثل الابن الضالّ. ففي أعمال الرسل، حين ألقى بطرس خطبة يوم العنصرة، يضع لوقا على لسان السامعين: «ماذا نعمل؟»، فيجيب بطرس: «توبوا وآمنوا بالإنجيل». ولوقا أيضًا يشير إلى أنّ مصدر التوبة هو نظر يسوع: فإنّ يسوع ينظر إلى بطرس، بعد إنكاره ثلاث مرّات، فيبكي بطرس بكاءً مرًّا. نكتشف أنفسنا خاطئين، ذا إيمان ضعيف. وورد في إنجيل لوقا أيضًا على لسان يسوع: «حين يأتي ابن الإنسان، هل يجد الإيمان؟». كثيرًا ما لا نحسب حسابًا لما تقتضيه دعوتنا. أمّا لوقا فإنّه يتحدّث عن الدعوة المسيحيّة، ويعرض مَثَلَ الذي يُقدم على بناء برج، فإنّ من واجبه أن يحذّر من البقاء في منتصف الطريق. أو يعرض مَثَلَ الذي يسير إلى محاربة ملك آخر، فإنّ من واجبه أن يجلس فيفكّر ليرى: هل يستطيع أن يلقى بعشرة آلاف مَن يزحف إليه بعشرين ألفًا؟ وإلّا يُرسل وفدًا ويطلب الصلح.

٢ - **لوقا يشدّد بقوّة على التجرّد الإنجيليّ من الأموال وعلى إعادة اكتشاف الأخوّة المسيحيّة**: يدور الكلام على كنيسة متروكة في التاريخ، على تلك الجماعة التي كانت تشعر بأنّها متروكة في التاريخ، والتي لم يكن من واجبها أن تتجرّد من الأموال. كان سهلًا عليها أن تتجرّد حين كان مجيء الربّ وشيكًا، لكنّه تأخّر، فما العمل غدًا؟ يشدّد لوقا على أنّ الإنجيل يجب أن يكون إنجيل الفقراء، وعلى أنّ مساعدتهم هي عمل محبّة.

٣ - **إنّ الوجه الثالث الذي يمتاز به إنجيل لوقا هو الإصغاء إلى الكلمة**: لكي يستطيع الإنسان أن يبشّر، يجب عليه أوّلًا أن يصغي إلى الكلمة. من الغريب أنّنا نرى، في سفر أعمال الرسل، تشديدًا على إعلان الكلمة، في حين نرى في إنجيل لوقا إصغاء إلى الكلمة. للقيام بالخدمة التي ترمز إليها مرتا، يجب الإصغاء إلى الكلمة على مثال مريم. لا لأنّ هناك العمل والمشاهدة، إذ إنّه لا يُطلب إلينا أن نفصل الواحد عن الآخر. كانت القدّيسة تريزا تقول: «يجب على

مرتا ومريم أن تذهبا معًا». فكانت تقول للراهبات: «قد تقولنَّ: مريم اختارت النصيب الأفضل. نعم، ولكنّها، قبل أن تكون مريم، كانت مرتا»، لأنّها غسلت قدمَي يسوع إلخ. وأظنّ أنّنا هنا أمام أمر مهمّ جدًّا، وهو واجب الإصغاء إلى الكلمة. فإنّ مريم العذراء تظهر في إنجيل لوقا بمظهر التي تطوَّب لأنّها أصغت إلى الكلمة ومارستها (راجع ١١/٢٨). والإصغاء إلى الكلمة يمهّد الإعلان: ففي حادثة عمّاوس، أصغى التلميذان إلى الكلمة، قبل إعلان بشرى قيامة المسيح. ولذلك اكتشفنا يسوع وقالا: «أما كان قلبنا متّقدًا في صدرنا، حين كان يحدّثنا في الطريق ويشرح لنا الكتب؟»، وانطلقا من ساعتهما بلا خوف ليُعلنا البشرى.

٤ - العيش في الطريق: في مؤلَّفَي لوقا اللذين هما سفر أعمال الرسل والإنجيل، نجد موضوع الطريق. إذ إنّ يسوع يسير في طريق أورشليم، ويجب الذهاب معه بقيادة الروح القدس، على مثال تلميذَي عمّاوس اللذين سارا مع يسوع. وبكلمات أُخَر، يجب دائمًا السير في الطريق الذي سار يسوع فيه: فإنّ يسوع ذهب إلى أورشليم عن محبّة ولكي يُسلِّم نفسه من أجلنا حتّى الصليب. فإن أردنا نحن أيضًا أن نعيش في الطريق وأن نعيش روحانيّةً، وجب أن نسير في طريق المحبّة وبذل النفس حتّى الصليب، على مثال يسوع، ولكن برفقة يسوع وبعيش ذلك السير في الأخوّة، لأنّنا، كما ورد في إنجيل لوقا في حادثة عمّاوس، نكتشف الربّ عند كسر الخبز، في ساعة المحبّة الملموسة والفعّالة.

٥ - الصلاة: لوقا هو إنجيليّ الصلاة. يجب أن نصلّي دائمًا ولا نملّ، ويقول لوقا هذا لأنّه يخاطب جماعة مُتعَبَة. ولذلك يُبرز صلاة يسوع، في الصمت والعزلة وفي الحياة الرسوليّة على السواء، وهو، بصلاته هذه، يساعدنا على أن نفهم أنّ الصلاة المسيحيّة وعطيّة الروح القدس هما ما يقدّراننا على مواجهة الأوضاع الجديدة. وإن قارنّا لو ١١/١٣ بـ متّى ٧/١١، نرى الفرق. فإنّ لوقا يقول: «إنّ

الله يهب روحه القدس للذين يسألونه»، ولا يهب «العطايا الصالحة»، كما ورد في متّى.

٦ - الفرح: إنّه فرح غير سطحيّ، يمكن أن يُعاش في وسط المشاكل والصعوبات. إنجيل لوقا هو إنجيل الفرح، ففيه يبدو جميع الناس مرتّلين أو شعراء: يظهرون ويرنّمون نشيدًا ويمجّدون الله وينصرفون. وفي سفر أعمال الرسل، يعرض لنا لوقا، في الفصلَين الثاني والرابع، أحوال الجماعة المسيحيّة الأولى ويشير علينا بأن نمارس عناصر الجماعة المسيحيّة، إن أردنا أن نلبّي متطلّبات الربّ: «وكانوا يواظبون على تعليم الرسل» (رسل ٢/ ٤٢)، أي على الإيمان المشترك والمشاركة الأخويّة وكسر الخبز والصلوات. وتلك العناصر الموسومة بالكمال المثاليّ، لا بدّ من عيشها بواقعيّة، وهذا ما يشدّد عليه لوقا، بعد أن قال إنّ الجماعة كان لها قلب واحد ونفس واحدة، وإنّ كلّ شيء كان مشتركًا بينهم، ذكر قضيّة حننيا الذي باع مِلكًا له واقتطع قسمًا من الثمن، وذكر بعد ذلك تذمّر اليهود الهلّينيّين على العبرانيّين، لأنّ أراملهم كُنَّ يُهمَلنَ في توزيع الأرزاق اليوميّة إلخ.

أظنّ أنّنا نجد في تلك النقاط السّتّ الخطوط العريضة التي نحتاج إليها لكي نفهم كيف يجب أن تكون الروحانيّة المغذّية حياتنا المكرّسة التي كثيرًا ما تكون مُتعَبة ومرهَقة أمام ربيع بشّر به المجمع الفاتيكانيّ الثاني ولا نرى مجيئه أو نضوجه. فهناك تقدُّم أفراد العمل الرسوليّ في السنّ والنقص في عدد الدعوات إلخ.

الخاتمة

نستطيع أن نختم بأنّ الروح القدس هو روح نشط على مرّ عصور التاريخ، لا فقط حين منح مؤسّسينا ومؤسّساتنا تلك الموهبة اللدنيّة التي ورثناها والتي يجب علينا أن نستثمرها، بل على الدوام، لأنّه روح حاضر دائمًا. هذا وأنّ عصرنا هو أيضًا عصر الروح القدس. فعلينا ألّا ننسى أربع

أمانات كبرى تذكُر بها وثيقة «الحياة المكرَّسة»، وسبق أن شرحَتها وثيقة «أداة العمل» بمزيد من التوسّع. ففي الرقم ١١٠ من «الحياة المكرَّسة»، بعد التأكيد أنّ علينا أن ننظر إلى المستقبل، وردت هذه العبارة: «كونوا مستعدّين، أُمناء للمسيح والكنيسة وجمعيّتكم الرهبانيّة وإنسان زمننا».

+ **الأمانة قبل كلّ شيء للمسيح وللإنجيل، للرقم ١١١ من وثيقة «أداة العمل»:** «إنّ المسيح الربّ وعريس الكنيسة، سيّد الأشخاص المكرّسين ومخلّصهم، هو الغاية الأولى والأخيرة لحياتهم ورسالتهم، إنجيل وجودهم ومصدره ومقياسه وفرحه».

+ **الأمانة للكنيسة ورسالتها في العالم:** «من الأشخاص المكرَّسين، يُطلَب العطاء والتزام «الشعور مع الكنيسة»، وعيش الخدمة الرسوليّة والمشاركة الكنسيّة، والتطابق مع الرسالة المنفتحة على حاجات عالمنا في هذه الأيّام من التاريخ».

+ **الأمانة للحياة المكرَّسة وللموهبة اللدنيّة الخاصّة بالجمعيّة الرهبانيّة:** «إنّ هذه الوحدة التي لا تنحلّ والتي هي عمل الروح القدس، يُطلب من الحياة المكرّسة أن تتطابق معها في هويّتها ومشاركتها ورسالتها، وفي الأمانة لعناصرها الجوهريّة، في بهاء تنوّع المواهب اللدنيّة الروحيّة والرسوليّة الخاصّة بقدّيسيه».

+ **الأمانة للإنسان ولزمننا:** «بما أنّ الأشخاص المكرَّسين هم شهود الله في العالم، فإنّهم مدعوّون إلى تلك الأمانة الديناميّة التي تكتشف، عبر المشاهدة، وجه الربّ وحاجات رجال ونساء زمننا، وسبل الخلاص عبر مواهب الإنجيل اللدنيّة التي زرعها الروح القدس».

لهذا السبب، لا يمكن أن تكون الخاتمة إلّا دعوة إلى الرجاء، إلى رجاء ليس هو تفاؤلًا عقيمًا، لأنّه يستند إلى رأفة الله وأمانته، إلى رجاء ليس هو عدم نشاط، لأنّ الرجاء أيضًا يُلزمنا وينادينا.

أعتقد أنّ أفضل خلاصة لما فكّرنا فيه حتّى الآن قد يكون ثلاثة

نصوص كتابيّة.

+ النصّ الأوّل هو من العهد القديم: حز ٣٧، نصّ العظام اليابسة: «وكانت عليّ يد الربّ، فأخرجني بروح الربّ، ووضعني في وسط السهل وهو ممتلئ عظامًا، وأمرّني عليها من حولها، فإذا هي كثيرة جدًّا على وجه السهل، وإذا بها يابسة جدًّا. فقال لي: «يا ابن الإنسان، أتُرى تحيا هذه العظام؟» فقلتُ: «أيّها السيّد الربّ، أنت تعلم». فقال لي: «تنبَّأ على هذه العظام وقل لها: أيّتها العظام اليابسة، اسمعي كلمة الربّ. هكذا قال السيّد الربّ لهذه العظام: هاءنذا أُدخل فيك روحًا فتحيَين. أجعل عليك عصبًا وأُنشئ عليك لحمًا وأبسط عليك جلدًا وأجعل فيك روحًا فتحيَين وتعلمين أنّي أنا الربّ». والآيات التالية تصف كيف تمّ كلّ ذلك.

+ النصّ الثاني: روم ٥/٣-٥: «نفتخر بشدائدنا نفسها، لعلمنا أنّ الشدّة تلد الثبات، والثبات يلد فضيلة الاختبار، وفضيلة الاختبار تلد الرجاء، والرجاء لا يخيّب صاحبه، لأنّ محبّة الله أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي وُهب لنا».

+ وأخيرًا، نصّ نجده في روم ١٥/١٣: يتوجّه فيه بولس، بعد أن شرح العديد من الأمور، إلى أهل رومة ويقول لهم: «ليغمركم إله الرجاء بالفرح والسلام في الإيمان، لتفيض نفوسكم رجاءً بقوّة الروح القدس».

نحن إذًا شهود رجاء في عالم اليوم، واعينَ أنَّ عصرنا، على غرار سائر العصور، هو عصر زمن من عصور الروح القدس وأزمته. فلنعرف كيف نصغي إلى صوت الأجيال الطالعة، ولنعرف كيف نسلّم القيَم الأساسيّة الخاصّة بموهبة جمعيّاتنا الرهبانيّة، ولنعرف في آنٍ واحد كيف نكون منفتحين على السبل الجديدة التي يفتحها لنا الروح القدس، وعلى مناداته علامات الأزمنة.

نقله إلى العربيّة

الأب صبحي حموي اليسوعيّ

صدر حديثًا عن دار المشرق













الانتماء والهويّة
قضيّة الرهبانيّات في لبنان والشرق

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

الانتماء والهويّة قضيّتان في قضيّة واحدة، تأخذ أبعادها اليوم في دور الرهبانيّات، وفي مستقبل الرسالة الرهبانيّة في لبنان وفي الشرق. وبمناسبة إعادة قراءة الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان وإرشاد الحياة المكرّسة فإنّ قضيّة الانتماء الرهبانيّ والهويّة الرهبانيّة تفرض نفسها علينا في زمن المتغيّرات والتقلّبات، وتدعو جميعنا إلى النظر في ما هو الأساس والجوهر. فيكون هذا الأساس هو مقياسُ عملنا، ونظرُنا إلى الماضي والحاضر، ورسالتُنا التي هي في الكنيسة.

معنى بدايات الرهبانيّة في الشرق

ليس من النافل أن أذكّر بأنّ بداية الرهبانيّة في العالم المسيحيّ كانت في الشرق نفسه، وبالتحديد أرض مصر، موطن أنطونيوس أبي الرهبان، حتّى إنّ الرهبانيّة في القرن الرابع الميلاديّ أصبحت ظاهرة شرقيّة شاملة ارتبطت بها أسماء لمعت في تاريخ المسيحيّة، أمثال: أنطونيوس وباخوميوس وكاسيانس وسمعان العموديّ وغيرهم من الرهبان. والواضح أنّ الرهبانيّة، في تفكير الأوّلين وروحانيّتهم، كانت استمرارًا لروحانيّة

(*) رئيس تحرير المشرق.

الاستشهاد من أجل الملكوت الحقّ، روحانيّة طبعت القرون الثلاثة الأوائل من تاريخ المسيحيّة. والرهبانيّة جاءت أيضًا ردّة فعل على المسيحيّة التي دخلت، مع بداية القرن الرابع الميلاديّ، عالم السياسة والاقتصاد والمدنيّة، وبالتالي عالم التراخي والابتعاد عن قِيَم الإنجيل. إنّ الرهبانيّة في بدايتها المشرقيّة هي فعل احتجاج على الفساد السائد، وعلى مساومة بعض الناس بالعادات والتقاليد الوثنيّة، وهي موقف رفض يقول بأنّ قِيَم الإنجيل تأتي أوّلًا، وهي المقياس لكلّ عمل وموقف وانتماء ومشروع عالميّ. وهذه الروحانيّة قادت المئات، لا بل الآلاف من المؤمنين والمؤمنات، إلى اختيار حياة العزلة والوحدة والتوحّد من أجل المسيح وإنجيله، لا بل مع المسيح يسوع. وهذا الاختيار أصبح تحرّرًا، مع بعض الإفراط والتجاوز، من كلّ مجتمع أيًّا كان لونه؛ تحرّرًا من المؤسّسات المنظورة كالعائلة والطائفة والمنطقة والقبيلة والحزب... ليصبح همّ الراهب، بمختلف وجوهه، أمتوحّدًا كان أم ناسكًا أم ديريًّا، أن ينتمي إلى ملكوت الربّ في إطار شعب الله عبر طرقٍ روحانيّة متنوّعة فيها التقشّف والعمل الروحانيّ والصلوات والزهد والصوم، حتّى الاستنارة التي تقود إلى الوحدة. فالرهبانيّة هي طريق إلى توحّد الراهب بذاته، وتوحيد ذاته عَبرَ التحرّر من كلّ الوسائط، وعبرَ ترويض النفس والعفّة وترك كلّ شيء من أجل ملكوت المسيح، من أجل السلام والفرح والعدالة والحقّ والحرّيّة، وهي قِيَم تأتي في ختام سعي المتوحّد وجهاده.

ثابتتان من الثوابت: التأصّل والروحانيّة

هذه صورة موجزة عن المثال الرهبانيّ الروحانيّ الذي عاشته الرهبانيّة الأولى حياةَ عزلة وحياة شركة، أريد أن أكمّله بثابتتين من الثوابت: لم تكن الحياة الرهبانيّة بعيدة عن الكنيسة وعن شعب الله، بل هي من صلب الكنيسة وفيها، وقد أتت مختلف القوانين لتؤمّن استمراريّة الروحانيّة الرهبانيّة ورسالتها في الكنيسة. ولم تكن الرهبانيّة بعيدة عن هموم الدنيا وعن الجسد الاجتماعيّ، بالرغم من بعض المغالاة والتطرّف

في رفض العالم، فهي إنجيليّة في نظرتها إلى العالم لأنّ همّها هو خلاصه وتوحّده. قال أحد الرهبان النسّاك من القرن السابع، موجزًا علاقته بالعالم: «المجد لك أيّها الآب، ويا ربّ حياتي، يا مَن جعلني رباطًا لجميع الخلائق لكي تصعد بي الخلائق كلّها وتسبّحك». كرّس هذا الراهب الناسك نفسه ليكون في خدمة العالم، فيحمل العالم كلّه إلى الله: هذه هي طريق الرهبانيّة في نقائها وحقيقتها وجوهرها. فالهويّة الرهبانيّة، من خلال اختبار الحالة الرهبانيّة الأولى، وقد امتدّت من العصور اللاحقة حتّى اليوم، هي أن نكون للمسيح نفسه، وأن نكون ثانيًا للمسيح في وجوه إخوته وأحبّائه حيثما وُجد الراهب، فيساعد شعب الله على الوصول إلى كمال دعوته وإلى تحقيق ذاته.

والثابتة الثانية التي أتت بها الحياة الرهبانيّة عَبرَ مرحلتها الأولى حتّى الفتح الإسلاميّ هي ارتباط تلك الحياة بروحانيّة متكاملة الوجوه، أفي تعبير يونانيّ كانت أم قبطيّ أم سريانيّ. فالشرق المسيحيّ هو صاحب الروحانيّة الأولى في الكنيسة، أي النظر الواقعيّ إلى الحياة وإلى حياة المؤمن كتطلّع وتوق إلى المطلق. الروحانيّة هي تلك الرؤية وتلك الممارسة التي تجمع بين القِيَم والمبادئ من ناحية، وبين واقع الإنسان وتاريخيّته من ناحية أخرى، وهي قوّة الدفع المستمرّة لأيّ مشروع يرمي إلى أن يحقّق الإنسان دعوته وجوهره.

قد يرى بعضهم في هذه الصورة المثاليّة عن الحياة الرهبانيّة تحرّرًا من الانتماء أو دعوة إلى اللاانتماء. الواقع أنّ الانتماء على نوعين: الأوّل انتماء منطقيّ حسابيّ خارجيّ يقوم على علاقة اعتباريّة محدَّدة للفرد بالصنف أو الفئة التي يدخل هذا الفرد في نطاقها. والثاني انتماء وجوديّ اجتماعيّ يقوم على علاقة هويّة الفرد ومصيره بجماعة محدَّدة معيَّنة. وفي هذا الانتماء الأخير، لا بدّ من إظهار محدوديّة الانتماء كانتساب إلى مجتمع معيَّن أو بيت معيَّن أو بطن معيَّن... مع أنّ بعضهم يرى في هذا النوع من الانتماء علاقة هويّة تربط أفراد الجماعة المباشرة بعضهم ببعض.

إنّ هذا الانتماء لا مكان له في الحالة الرهبانيّة، أللدلالة على الرهبانيّة كحياة مشتركة كان أم على الرهبانيّة في علاقتها بالعالم المحيط بها. لا مكان له في الحالة الرهبانيّة لأنّه يجعل من الفرد عضوًا على أساس ارتباط خارجيّ، وهو انتماء قابل للانقطاع في أيّ وقت.

إنّ الانتماء، الذي هو في صلب الحياة الرهبانيّة وجوهرها، لا بدّ أن يكون انتماءً ينطوي على علاقة قويّة، روحيّة، متأصّلة في الذات والنفس؛ على علاقة عميقة تحوّل العضويّة في حياة الجماعة إلى تفاعل حيويّ مصيريّ. قد يكون الانتماء الوجوديّ الاجتماعيّ متعدّدًا ومتنوّعًا، فتتكوّن لدى الفرد مجموعة من الانتماءات التي لا بدّ له أن يرتّبها ترتيبًا متوازنًا في شخصيّته لكي يحافظ على التوازن والانسجام. وقد يترتّب عليه أن يغلّب انتماءً على آخر في حال تضارب تلك المجموعة من الانتماءات. ولا شكّ في أنّ تعدّد انتماءات المجتمع نفسه وتضاربها أحيانًا وتنافسها وتعقّدها أحيانًا أخرى، تنعكس على الحالة الرهبانيّة في أيّامنا، كما هو الأمر عند أيّ فرد من أفراد المجتمع. وفي إطار الحياة الرهبانيّة والكنسيّة، لا شكّ في أنّ من مواضع الإشكال علاقة الشموليّة بالخصوصيّة أو الخصوصيّة بالخصوصيّة الأخرى. فهل هذه العلاقة هي علاقة نفي الآخر، أم علاقة تغليب، أم ترتيب أو توفيق؟

الانتماء الثلاثيّ

إنّ انتماءنا اليوم هو ثلاثيّ:

أوّلًا: نحن ننتمي إلى الكنيسة الجامعة، وفي الوقت عينه إلى الكنيسة الشرقيّة ورهبانيّاتنا، منها من مصدر غربيّ ومنها من مصدر شرقيّ.

- إلّا أنّ الانتماء إلى الكنيسة الجامعة لا يمنع أن تكون همومنا هموم الكنيسة الشرقيّة، بقدر ما تعبّر هذه الهموم عن حاجات الكنيسة، ولا يمنعنا أيضًا من أن نحمل أيضًا هموم الكنيسة الجامعة والكنائس الأُخر، وذلك نابع من جوهر هويّتنا ورسالتنا.

- رسالتنا هي من رسالة الكنيسة، بقدر ما للكنيسة المحليّة دعوتها الخاصّة ورسالتها الخاصّة، في محيطها الشرقيّ العربيّ الخاصّ.

- المجمع الفاتيكانيّ الثاني دعا الرهبانيّات، كلًّا في موقعه، إلى إصلاح ذاتها وإلى أخذ الخصوصيّات الثقافيّة بعين الاعتبار. إذ إنّ لكلّ شخصيّة ثقافيّة ميزتها وغناها، وأصبح بالتالي الانتماء إلى الشموليّة انتماء إلى روحانيّة لها منطلقاتها ومبادئها، إلّا أنّ هذه مدعوّة إلى أن تتأقلم وأن تتجسّد في أوضاع معيّنة محدّدة.

- لسنا في هامش الكنيسة أو فوقها أو لسنا النموذج المثاليّ، بل دعوتنا ورسالتنا هي أن نكون تلك العلامة الفارقة بمشوراتنا الإنجيليّة، وبالموهبة التي أُعطيت كُلًّا منّا، وهي تذكّر شعب الله بمعنى التزاماته في المدينة البشريّة، وبأنّ هدفه الأخير هو المدينة السماويّة. إنّنا كلّنا، إلى أيّ روحانيّة انتسبنا، نقوم بهذه الخدمة، بكلّ أمانة وتجرّد. فإذا كانت الرهبانيّات ذات المصدر المحلّيّ رسوليّة في خدمتها الإيمان ضمن نطاق الخصوصيّة، على مثال الليتورجيّة والخدمة الرّعويّة... فإنّ الرهبانيّات ذات المصدر الغربيّ، التي لها انتشار عالميّ في كلّ الأصقاع والعوالم، تقوم بدور الرديف المكمّل للخدمة حيث يجب ذلك، فتحمل همومًا كثيرة منها تعزيز علاقة الإيمان بالثقافة وحضور الشبيبة في الكنيسة والوحدة بين الكنائس والحوار الإسلاميّ - المسيحيّ والتراث المسيحيّ المشرقيّ، واللاهوت المسيحيّ العربيّ المشرقيّ.

الانتماء هو انتماء إلى كنيسة شرقيّة واحدة، وهذا الانتماء جعل من الرهبانيّات ذوات المصدر الغربيّ جزءًا من الكنيسة المحلّيّة من دون أن يفقدها طابعها العالميّ، وجعل من الرهبانيّات ذوات الارتباط المحلّيّ جزءًا من الكنيسة الجامعة فتغنيها بروحانيّتها الخاصّة... وهذا الانتماء هو انتماء تكامليّ، فلا يكون هناك تضارب في الخدمة والرسالة، بل توزّعٌ في الأدوار يهدف إلى جعل الرسالة فاعلة وناجحة.

نحن نكمّل بعضنا بعضًا، ومن هذا المنظار لا بدّ أن نكمّل رسالتنا.

وثانيًا: ننتمي إلى روحانيّات متعدّدة في الشرق نفسه وحتّى في إطار الغرب عينه. نحن ننتمي إلى روحانيّات مختلفة لأنّ الدعوة الرهبانيّة هي جواب مميّز عن دعوة خاصّة متميّزة. إنّ روح الربّ في الكنيسة هو الذي ينبّع المؤسّسات الرهبانيّة، وهو الذي يدفع كلّ فرد إلى عطاء ذاته ووجوده من خلال واحدة من هذه المؤسّسات.

الخطر في الانتماء إلى الروحانيّة، طريقًا خاصًّا لعيش قيم الإنجيل وقراءة الأحداث وعلامات الأزمنة، هو مزدوج: أن نجعل من تلك الروحانيّة أمرًا مطلقًا على الإطلاق، أو أن نسقط في تجربة التعلّق بتقاليد ورثناها من الماضي بشكل أعمى، فتصبح تلك الروحانيّة شيئًا جامدًا متحجّرًا منغلقًا على ذاته، أو ننظر إليها وكأنّها متحف خال من الحياة، بدل أن تكون منطلقًا إلى الحياة والحياة المستقبليّة الوفيرة. فالأمانة الحقيقيّة على التقاليد والمؤسّسين هي أن تبقى الحياة الرهبانيّة في حالة تأسيس مستمرّ، فيكون المستقبل مؤسّسًا على تميز روحيّ أكيد لا على مجرّد عواطف وأفكار تجاوزها الزمن، وابتعدت عن حالة الإنسان المعاصر الذي ينبغي تحريره.

مع المجمع الفاتيكانيّ الثاني ومع الكنيسة في أيّامنا، ومع سينودس الحياة المكرّسة، لن نستطيع بعد اليوم أن نرى تغليب روحانيّة على روحانيّة أو أن نترك الروحانيّة تمسي أداة للسيطرة أو أداة ثقافيّة لقهر الآخر، لأنّ الروحانيّة في المؤسّسة التي تجسّدها تدعو إلى الانثقاف أو التثاقف، أي إلى التجسّد في ثقافة أخرى. ومقياس نجاح هذه الروحانيّة هو في قدرتها على التكيّف مع كلّ ثقافة وأن تصبح جزءًا من هذا الإطار الثقافيّ.

وثالثًا: نحن ننتمي إلى مجتمع معيّن، إلى العالم الذي نحيا فيه ونعيش. هذا الانتماء لا بدّ أن يؤدّي، في إطار دعوتنا، إلى التزام بقضايا عالمنا ومشاكله وصعوباته. الانتماء من دون الالتزام الوجوديّ هو مجرّد

انتساب خارجيّ. وهويّتنا الإنجيليّة، كأتباع للسيّد المسيح، حيثما حللنا ومن أيّ روحانيّة كنّا، تدفعنا إلى الالتزام بقضايا إنسان اليوم، إذ إنّ هذا الإنسان هو في الجهل الروحيّ، في العبثيّة، في الاستهلاكيّة، في الفقر والبؤس، في الحرمان من حقوقه أيًّا كانت هذه الحقوق. إنّ الحياة الرهبانيّة، أمن روحانيّة شرقيّة كانت أم غربيّة، لا تعرف في هذا المضمار إلاّ الحقّ، والحقّ وحده يحرّر ويبني.

ويجاري الالتزامَ - تعبيرًا حسّيًّا عن الانتماء إلى العالم اللبنانيّ الشرقيّ العربيّ هذا - إيمانٌ بأنّ هذا الالتزام يؤدّي إلى الفداء، أي أن يكون الراهب والحالة الرهبانيّة في المقدّمة لا في المؤخّرة؛ أي أن لا يكون الالتزام في النزعة الخطابيّة، بل في البذل والعطاء بدون حساب؛ ولا يكون أيضًا في نزعة الظهور والبروز، بل في العمل الصامت المحبّ. وهذا الالتزام - الفداء - نظرًا إلى جسامة القضايا والمشاكل المطروحة، لا بدّ أن يدفع مؤسّساتنا الرهبانيّة إلى العمل الواحد في زمن الانهيارات المتنوّعة، وإلى ضرورة التلاقي لجعل المستقبل مستقبل الوطن والإنسان. ولن يكون هذا المستقبل قائمًا على أسس ثابتة قويّة، عميقة الجذور، إلّا بمقدار ما نعمل بذهنيّة منفتحة على الآخر.

في ختام هذه المقالة أتوقّف على الثوابت التالية:

الانتماء إلى الشموليّة لا يتنافى مع الخصوصيّة، لأنّ الخصوصيّة في انفتاحها على الشموليّة تغني نفسها وتغني الشموليّة، وهي بالتالي تجد المقياس لنقد ذاتها ومسيرتها.

إنّ مهمّة الرسالة الرهبانيّة في أيّامنا، كما في الأمس، هي أن تصيغ الروحانيّة التي تتوافق مع متطلّبات إنسان اليوم وطموحاته، إنسان الحداثة؛ لا أن تعيد أشكال الماضي بصورة جامدة. الروحانيّة هي حياة روحيّة، حياة في الروح وفي أفكار الإنجيل المباشرة، حياة القيامة والتطويبات.

الانتماء الرهبانيّ في هويّته الإنجيليّة، هذه الهُويّة التي نتبنّاها في فعل الأمر: «كُنْ للمسيح وإنجيله»، وهي هويّة يعطيها الربّ نفسه، لا يجعل منّا أناسًا أفضل من غيرنا، أكمل من غيرنا، بل هو تحذير ممّا هو أنانيّ في أيّ انتماء آخر، فنميّز الأنانيّ عن غيره أعائليًّا كان أم مناطقيًّا أم طائفيًّا... وتكون لنا الشجاعة في نبذ تلك الأنانيّة.

والرسالة الرهبانيّة في أيّامنا ومستقبلًا، وانطلاقًا من إرشاد «الحياة المكرَّسة» رسالة السينودس من أجل كنيسة لبنان، هي التذكير المستمرّ بأنّنا كنيسة جسد المسيح المسكونيّ، لا مجموعات أو طوائف مشرذمة، لكلّ مجموعة مصلحتها ومستقبلها بالانفصال عن الآخرين.

رسالة الرهبانيّة هي أن تكون خادمة للكنيسة ولشعب الله، فتكون المؤسّسة التي لا تعطي بالكمّ والعدد وَحَسْب، بل تساعد شعب الله في تمييز طريق المستقبل، لكي يكون هذا المستقبل قائمًا على روح المحبّة والمصلحة والتعاون والحقّ.

رسالة الرهبانيّة هي أن تجعل الإيمان بالمسيح إيمانًا حيًّا متفاعلًا مع بيئته، إيمانًا متأصّلًا على الدوام.

حقوق المرأة في ضوء
مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة

الأب مارون نصر، ر ل م*

نرانا اليوم، ورغم وعي شعوب العالم وحكوماته أهمّيّة التضامن الدوليّ في مجال حقوق الإنسان وتكريس الفرد موضوعًا للقانون الدوليّ، ورغم التقدّم الحاصل في هذا المجال، بعيدين عن إعلان النصر في الميدان الإنسانيّ، في حين يحتفل العالم بالذكرى الخمسين «للإعلان العالميّ لحقوق الإنسان». ولقد أكّد قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني احترام الكنيسة هذه الحقوق بعمق، وهي بنظره لا تتجزّأ، إذ قال: «إنّنا نكنّ احترامًا كبيرًا لحقوق الإنسان»

هذه الحقوق «تجدر المحافظة عليها بكثير من العناية والانتباه»[١]. إنّها أيضًا روح المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وهذا ما أكّده قداسته بقوله: «إنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة التي تظهر الآن إلى العلن يجب أن تُعدّ تكملة جديدة لتعليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني، يتمّ بها أخيرًا التنظيم القانونيّ للكنيسة جمعاء»[٢].

(*) قاضٍ، رئيس هيئة في المحكمة الاستئنافيّة المارونيّة. أستاذ في كلّيّة الحقوق، جامعة الحكمة، بيروت.

(١) خطاب قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني أمام محكمة الروتا الرومانيّة، في ١٧ شباط ١٩٧٩.

(٢) إعلان القوانين الجديدة، مقدّمة مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، منشورات المكتبة البولسيّة، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ١٧.

فالكنيسة كفلت دائمًا حقوق المؤمنين ورعتها. ألم يدعُ بولس الرسول الجماعة المسيحيّة الأولى إلى عيش الحقّ في المحبّة (أفسس ٤/ ١٥) بيّنًا منه أنّ «المحبّة هي كمال الناموس»؟ (روما ١٣/ ١٠). أوليس هدف رسالة الكنيسة الأوّل والأخير خلاص النفوس؟[٣]. إنّ الشرع الشرقيّ الجديد يحرص على «حقوق الإنسان الأساسيّة»، والقانون ٥٩٥ بند ٢ يؤكّد أنّ من حقّ الكنيسة ومن اختصاصها «دائمًا وفي كلّ مكان، إعلان المبادئ الأخلاقيّة، بما في ذلك مبادئ النظام الاجتماعيّ، والحكم في الأمور الإنسانيّة كافّة، على قدر ما تقتضيه كرامة الإنسان وحقوقه الأساسيّة أو خلاص النفوس». هذا التشريع يؤكّد الكثير من حقوق المؤمنين المسيحيّين (Christifideles)[٤] وواجباتهم الأساسيّة: المساواة (ق ١١)، التبشير (ق ١٤-١٩)، إطلاع الرعاة على احتياجاتهم وآرائهم في الأمور المتعلّقة بخير الكنيسة (ق ١٥ بند ٢)، أن يتلقّوا بروح الطاعة ما يعلنه رعاة الكنيسة (ق ١٥ بند ١)، الحقّ في أن ينالوا كلمة الله والأسرار (ق ١٦)، وكذلك ممارسة العبادة وفقًا لأحكام كنيستهم (ق ١٧)، حرّيّة تأسيس جمعيّات وإدارتها لأهداف خيريّة أو تقويّة (ق ١٨)، الحقّ في تربية مسيحيّة (ق ٢٠)، الحرّيّة في البحث والتعبير عن رأيهم بحكمة (ق ٢١)، الحقّ في اختيار حالة حياتهم من دون إكراه (ق ٢٢)، الحقّ في عدم تعرّض الآخرين لسمعتهم الحسنة وعدم انتهاك حقوقهم وشؤونهم الخاصّة (ق ٢٣)، وغيرها من الحقوق التي تحرص الكنيسة عليها أشدّ الحرص.

هذه الحقوق يصونها القانون، ويمكن المؤمن أن يدافع عنها في محكمة الكنيسة المختصّة، وفقًا للشرع (ق ٢٤ بند ١). وتذكّر القوانين

(٣) «خلاص النفوس الذي يجب أن يشكّل دومًا في الكنيسة الشريعة السامية، الحقّ القانونيّ اللاتينيّ، القانون ١٧٥٢.

(٤) المصطلح اللاتينيّ هنا يعني كلّ المسيحيّين، إكليروسًا وعلمانيّين «Clercs ou laïcs»، وإن كانت بعض قوانين المجموعة تتكلّم على المؤمنين وكأنّها تميّزهم عن الرعاة... وهذا المصطلح يعني في مجموعة الكنيسة اللاتينيّة أعضاء هذه الكنيسة فقط، وليس كلّ المؤمنين المسيحيّين.

الجديدة كذلك بواجبات المؤمنين في تلبية احتياجات الكنيسة وتعزيز العدالة الاجتماعيّة وإسعاف الفقراء (ق ٢٥)، كما ترجب عليهم لدى ممارسة حقوقهم أن يراعوا خير الكنيسة العامّ وحقوق الآخرين. كما تذكّرهم الكنيسة بأنّ من اختصاصها ضبط ممارسة الحقوق الخاصّة بمؤمنيها: «يرجع إلى السلطة الكنسيّة في سبيل الخير العامّ أن تضبط ممارسة ما للمؤمنين من حقوق تخصّهم» (ق ٢٦ بند ٢).

إنّ الشرع الشرقيّ الجديد أوصى بهذه الحقوق (ق ٧-٢٦) وكذلك الشرع الغربيّ (١٩٨٣): (القوانين ٢٠٨-٢٢١). لهذا السبب كرّست مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة شرعةً أساسيّة (ق ٧-٢٦) ترسم مسارًا واضحًا لعلاقة المؤمنين بالمسيح وبعضهم ببعض و«لما لهم وعليهم جميعًا من حقوق وواجبات»، كما جاء في عنوان الباب الأوّل من هذه المجموعة. وهذا ما ظهر بدقّة وعمق في القانون الحادي عشر وما يليه في هذا الباب، حيث ورد ما حرفيّته: «تقوم بين جميع المؤمنين بتجديد ميلادهم في المسيح، مساواة حقيقيّة في الكرامة والعمل، يتعاونون بموجبها جميعًا، وكلّ بحسب حالته ومهمّته، على بناء جسد المسيح».

فلهؤلاء المؤمنين، رجالًا ونساءً، أطفالًا وشيوخًا، الذين ينظرون إلى الكنيسة محجّة خلاص لحلّ مشاكلهم بالإنصاف والمحبّة، الحقّ في «أن يطالبوا على وجه مشروع بالحقوق التي يتمتّعون بها في الكنيسة، وأن يدافعوا عنها في المحكمة الكنسيّة المختصّة، وفقًا للشرع» (ق ٢٤ بند ١). ويضيف المشترع في البند الثاني من القانون عينه: «وكذلك من حقّ المؤمنين إذا استدعتهم السلطة المختصّة إلى المحاكمة، أن يُحاكموا مع العمل بأحكام الشرع وتطبيقها بإنصاف» (Cum aequitate applicandis) كما ورد في النصّ اللاتينيّ الرسميّ. وبهذا يصبح «القانون الجديد أداة نظام وسلام، رباط وحدة ومشاركة، قانون محبّة. نعم، إنّه قانون الروح» يقول البابا يوحنّا بولس الثاني[٥]. فليس هو إذًا قانون مدنيّ كبقيّة القوانين، إنّه

---

(٥) جريدة الرقيب الرومانيّ *Osservatore Romano*، تاريخ ٩/١٢/١٩٨٣.

قانون شعب الله والوسيلة الفضلى بين أيدي الأساقفة رعاة المحبّة، معلّمي الحقيقة وقضاة الإيمان.

أوّلًا – المبادئ العامّة التي وضعتها لجنة صياغة القانون الشرقيّ الجديد

إنّ اللجنة التي كُلِّفت بوضع صيغة جديدة لقوانين الكنائس الشرقيّة، وضعت ما سمّته «مبادئ عامّة توجيهيّة لإعادة صياغة قانون كنسيّ شرقيّ جديد»، ونوقشت هذه المبادئ وأُقِرَّت في اللجنة ما بين ١٨-٢٣ آذار ١٩٧٤.

وبما يعود إلى دور العلمانيّين في الكنيسة، فقد جاء في المبادئ العامّة، أنّ القوانين في هذا المجال يجب أن تنهل مفاهيمها من «المساواة الحقّ» للمولودين بالعماد في الكنيسة. «مساواة حقيقيّة في الكرامة والعمل. بما يتعاون جميعهم لبناء جسد المسيح». (نور الأمم، عدد ٣٢). وهذا يعني اشتراكهم الفعليّ في وظائف يسوع المسيح: «الكهنوتيّة، والنبويّة، والملوكيّة» (نور الأمم، عدد ٣٤-٣٦).

فالكنيسة ترى أنّ للعلمانيّين دورًا كبيرًا يمكنهم القيام به، فهم مدعوّون إلى حمل البشارة على مثال هؤلاء الرجال والنساء الذين عاونوا بولس الرسول في القيام ببشارة الإنجيل. وقد جاء في هذه المبادئ، أنّ القوانين الجديدة عليها أن تعطي الأسقفَ السلطانَ كلّه ليستطيع دعوة العلمانيّين إلى القيام بمهامهم في الكنيسة. ولهذه القوانين أن تحفظ قدرًا كبيرًا من الحرّيّة، يحمي ويصون حقوق العلمانيّين في القيام بدورهم بعفويّة في خدمة الكنيسة. وكذلك صيانة حقّهم في التعبير عن آرائهم: «يحقّ للعلمانيّين، كما لكلّ المسيحيّين، أن ينالوا بغزارة من الرعاة المكرّسين الخيور التي تأتي من كنوز الكنيسة الروحيّة وخاصّة عون كلمة الله والأسرار. ويحقّ لهم أن يفاتحوا هؤلاء الرعاة بحاجاتهم وأمانيهم، بكلّ الحرّيّة والثقة التي تليق بأبناء المسيح وإخوته، على قدر علمهم

وكفاءاتهم ومراكزهم، بل من واجبهم أن يبدوا رأيهم في ما يتعلّق بخير الكنيسة. والأفضل أن يكون هذا إذا اقتضى الأمر، بواسطة المؤسّسات التي وضعتها الكنيسة لهذه الغاية...». (نور الأمم، ٣٧)(٦).

ثانيًا - إكتساب الحقوق وتحمّل الواجبات

إنّه لمن الواضح أنّ الكائن البشريّ لا يتمتّع بأيّ حقوق أو واجبات في الكنيسة ما لم يكن قد تعمّد، وهذا ما نصّ عليه الشرع الكنسيّ الغربيّ الجديد بقوله:

«Par le baptême, un être humain est incorporé à l'Eglise du Christ et y est constitué comme personne avec les obligations et les droits qui sont propres aux chrétiens, autant qu'ils sont dans la communion de l'Eglise et pourvu qu'aucune sanction légitimement portée n'y fasse obstacle», (*CIC*, c. 96).

ليس لهذا القانون مقابل في الشرع الشرقيّ الجديد، وهو يحدّد كيفيّة اكتساب الحقوق وتحمّل الواجبات لدى الأشخاص الطبيعيّين (Personnes physiques)، أو الأفراد في الكنيسة كمؤمنين مسيحيّين. وهذا الانخراط في جسم كنيسة المسيح يتحقّق:

١ - بنيل العماد المقدّس

٢ - بالحقوق والواجبات التي يتطلّع إليها المؤمن، وهذه تتأثّر بعوامل كثيرة منها:

أ - وضع الشخص من حيث متطلّباته الحياتيّة المختلفة: كالعمر، والحالة الزواجيّة أو الرهبانيّة. وكذلك بحسب وضعه العلمانيّ أو الإكليريكيّ، وبحسب الإقامة والمسكن، وغيرها من الأمور.

ب - الشركة مع الكنيسة: إنّ القوانين الكنسيّة البحتة لا تلزم المسيحيّين غير الكاثوليك. وهذا ما أكّده الشرع الشرقيّ الجديد بقوله:

---

(٦) راجع: المجلّة القانونيّة *Nuntia* 1976, N° 3, p 15-16.

«القوانين الكنسيّة البحتة، تلزم المعمّدين في الكنيسة الكاثوليكيّة أو المنتمين إليها، ممّن يتمتّعون بما يكفي من الإدراك، وقد أتمّوا السابعة من العمر ما لم يستدرك الشرع غير ذلك صراحة». (ق ١٤٩٠ شرقيّ جديد، أو ق ١١ غربيّ جديد).

ج - إنزال العقوبة: حرمان الشخص بعض حقوقه بسبب فرض بعض العقوبات عليه: مثلًا يذهب الشرع إلى فرض عقوبة على كلّ مَن يقدمون على تعميد أولادهم أو تربيتهم في ديانة غير كاثوليكيّة (ق ١٤٣٩ شرقيّ).

إنّ القانون ٩٦ غربيّ جديد وكذلك الشرع الشرقيّ الجديد، لا ينفيان حقوق غير المعمّدين تجاه الكنيسة، كمثل حقّهم في الادّعاء على وجه شرعيّ أمامها: «بوسع أيّ شخص، سواء أمعمّدًا كان أم غير معمّد، أن يدّعي في المحاكمة، وعلى المدّعى عليه على وجه شرعيّ أن يجيب» (ق ١١٣٤ شرقيّ).

كما أنّ القوانين تعطي حقوقًا للموعوظين: ق ٩، ق ٥٨٧، ق ٨٧٥ شرقيّ جديد وق ١١٧٠ غربيّ، والذي ليس له مقابل في الشرع الشرقيّ الجديد.

أمّا التشريع الشرقيّ الجديد فيكتفي بما جاء في القانون ٨ القائل: «يشترك شركة كاملة مع الكنيسة الكاثوليكيّة في هذا العالم، المعمّدون المرتبطون بالمسيح في بنية الكنيسة المنظورة، بوثاق الاعتراف بالإيمان والأسرار والحكم الكنسيّ».

ثالثًا - المساواة الحقيقيّة

إنّ الكنيسة تؤكّد من وجهة نظر لاهوتيّة وحقوقيّة، وجود المساواة الحقيقيّة بين مؤمنيها. وهذا ما يبدو واضحًا على لسان المشترع إذ قال: «تقوم بين جميع المؤمنين، بناء على ولادتهم الثانية بالمسيح، مساواة حقيقيّة في الكرامة والعمل، بها يتعاون جميعهم لبناء جسد المسيح، كلّ بحسب وضعه ومهمّته» (ق ١١ شرقيّ جديد). وهذا ما عبّرت عنه أيضًا

وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني نور الأمم دستور عقائديّ في الكنيسة (٣٢/ ٢-٣) من أنّه «ليس في المسيح ولا في الكنيسة أيّ تفاوت متأتٍّ عن الأصل أو الوطن أو الوضع الاجتماعيّ أو الجنس. . . (راجع غلا ٣/ ٢٨ وكولسيّ ٣/ ١١)، بل تسود مساواة حقيقيّة في الكرامة والعمل بين كلّ المؤمنين. . .». وهذا ما قاله بولس الرسول من أنّ شعب الله هو واحد «والربّ واحد، والإيمان واحد، والمعموديّة واحدة» (أفسس ٤/ ٥). هذه المساواة موجودة، إذ إنّ «كرامة الأعضاء مشتركة بحكم تجديدهم بالمسيح، ومشتركة نعمة التبنّي، ومشتركة الدعوة للكمال، والخلاص واحد والرجاء واحد والمحبّة غير متجزّأة» (نور الأمم ٣٢/ ٢). لكن على صعيد الواقع «فالكلّ لا يسلكون في الكنيسة الطريق ذاته» ولكن لا بدّ أن «يشهد الجميع في هذا التنوّع للوحدة العجيبة في جسد المسيح، فهذا التنوّع عينه في النعم والخدم والأعمال يجمع أبناء الله في واحد» (نور الأمم ٣٢/ ٣) لأنّ «هذه الأمور جميعها يعملها الروح الواحد عينه» (١ كور ١٢/ ١١).

وفي هذا المجال قال القدّيس أوغسطينس: «إذا روّعني ما أنا لكم، يعزّيني ما أنا معكم. أنا لكم الأسقف، ومعكم أنا مسيحيّ. ذاك اسم المهمّة وهذا اسم النعمة. فذاك للتهلكة وهذا للخلاص»[٧]. ولكن من وجهة نظر علميّة وعلى صعيد هيكليّة الكنيسة التنظيميّة، فكلّ المؤمنين ليسوا متساوين في الحقوق ولا في ممارسة هذه الحقوق ولا حيال الواجبات المترتّبة عليهم. فالأمور تختلف تبعًا للجنس أو المرض أو الإدراك الكامل وغيره من الأمور التي سنأتي على ذكرها تباعًا.

١ - الجنس والمساواة: عندما نطرح الوضع الحقوقيّ للأشخاص الطبيعيّين في الكنيسة الكاثوليكيّة لا بدّ أن نذكّر، في ما يخصّ الحقّ القانونيّ، أنّ كلّ المؤمنين رجالًا ونساءً يتمتّعون بالمساواة

(٧) راجع: مار أوغسطينس، الموعظة ٣٤٠، القسم الأوّل، في آباء الكنيسة اللاتينيّة، مجلّد ٣٨ عمود ١٤٨٣.

في الحقوق والواجبات. وهذا ما يؤكّده الشرع الشرقيّ الجديد والغربيّ، كذلك وبخاصّة القوانين ٧-٢٦ من الباب الأوّل من مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، تحت عنوان: «المؤمنون[٨] وما لهم جميعًا من حقوق وواجبات». هذا الباب يتكلّم على «المؤمنين بالمسيح» وعلى «العلمانيّين» بشكل عامّ، من دون ذكر أيّ تفاوت أو فروقات بين الرجال والنساء. فلا تمييز إذًا في ما خصّ الجنس بين الرجال والنساء من وجهة الحقّ القانونيّ وخاصّة في الباب الذي ذكرنا. فوضع الأشخاص الطبيعيّين القانونيّ من حيث المبدأ (Théoriquement) في نظر الكنيسة هو نفسه بين النساء والرجال.

ولكن لكلّ قاعدة استثناؤها، وقد سجّل المشترع الكنسيّ هذا الخروج على القاعدة في بعض المجالات، كما في الفصل الذي يتكلّم في الزواج (ق ٨٠٠، ق ٨٠٦) أو في ما يعود إلى درجة الكهنوت (ق ٧٥٤).

أ - ينصّ القانون ٧٥٤ على أنّه: «بوسع الرجل المعمّد من دون سواه أن يقبل الرسامة المقدّسة على وجه صحيح». فهذا القانون يرخي بظلاله على كلّ ما يرتبط في هذه المجموعة بعلاقة بسرّ الكهنوت. وبالتالي فالمرأة ليس باستطاعتها أن تمارس «سلطان الحكم» في الكنيسة، كما بيّن ذلك المشترع (ق ٩٧٩ بند ١)، وكذلك الرجل الذي لم ينل سرّ الكهنوت المقدّس. ولكن بوسع سائر المؤمنين، رجالًا ونساءً، وإن لم ينالوا هذا السلطان في الكنيسة، أن يشاركوا - وفقًا للشرع - في ممارسته (ق ٩٧٩ بند ٢). أمّا مفهوم «سلطان الحكم» فقد حدّده المشترع في القانون ٩٨٥ شرقيّ جديد. وجاءت على ذكره الوثيقة المجمعيّة نور الأمم بقولها: «... يمكن أن يدعى العلمانيّون بطرق مختلفة إلى تعاون جدّ مباشر مع السلطة في رسالتها... زيادة على ذلك فإنّهم يتحلّون بمقدرات يمكن

(٨) لفظة «مؤمن» تعني في هذه المجموعة المنتمين إلى الكنيسة الكاثوليكيّة لا غير، ما لم يتبيّن من السياق أو النصّ غير ذلك (راجع مثلًا القانون ٣٥٢ البند ٢)، وهي تعريب اللفظة اللاتينيّة «Christifidelis» التي معناها الحرفيّ «المؤمن بالمسيح».

للسلطة أن تستخدمها لبعض وظائف كنسيّة تجب ممارستها لأغراض روحيّة» (٣٣/ ٣).

٢ - مَن يمنح سرّ الكهنوت؟

- المسيح هو الذي انتقى رسله وأشركهم في رسالته وسلطته. بعد أن جلس عن يمين الآب لم يترك يسوع قطيعه، بل حفظه بواسطة رسله وأقامهم عليه يحرسونه ويكمّلون عمله. فهو الذي أعطى بعضهم أن يكونوا رسلًا وآخرين أن يضحوا رعاة (أفسس ٤/ ١١). وهو ما زال يتابع هذا العمل بواسطة الأساقفة.

• مَن يمكنه أن ينال هذا السرّ.

الرجل (Vir) المعمَّد من دون سواه كما جاء في القانون ٧٥٤. فالسيّد المسيح انتقى رجالًا (Viri) لكي يؤلّفوا مجموعة تلاميذه الاثني عشر (مر ٣/ ١٤-١٩).

والرسل فعلوا الشيء نفسه عندما انتقوا مساعديهم الذين خلفوهم في مهامهم (١ طيمو ٣/ ١-١٣ و٢ طيمو ١/ ٦، طيطس ١/ ٥-٩). وهكذا مجموعة الأساقفة ومعهم الكهنة المنضوين إليهم بواسطة سرّ الكهنوت، يجدّدون ويواصلون على الدوام حتّى مجيء المسيح جماعة الرسل الاثني عشر. فالكنيسة تعتبر نفسها ملزمة بهذا الانتقاء الذي أراده السيّد المسيح، ولهذا فإنّ سيامة النساء أمر غير وارد في الكنيسة[٩]. ولكن هذا لا يعني مطلقًا أنّ الكتاب المقدّس لم ينصف المرأة، وأنّ يسوع لم يعطها المقام المناسب. فالمعروف أنّ موقع المرأة في المسيحيّة نراه في موقف يسوع المسيح منها حسبما سجّله الإنجيل المقدّس. إنّ علاقة المسيح بالمرأة أظهرته ثائرًا ضدّ كلّ الحواجز التي تفصل بين الإنسان والإنسان. إنّ النساء التقيّات كساره ورفقة وراحيل ودبوره وحنّة ويهوديت وإستار قد

---

(٩) cf. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Ed. Mame - Plon, 1992, p. 336-337, n°. 1575-1579.

حافظن على رجائهنّ حيًّا متّقدًا بخلاص إسرائيل. أمّا وجه مريم فيبقى هو الأطهر والأنقى في تاريخ الخلاص: «قالت مريم: أنا أمَةُ الربّ فليكن لي بحسب قولك» (لو ١/٣٨). هذا الكلام هو مدعاة فخر لنساء العالم كافّة... إنّه مجد لمريم أن تكون أمَةَ الربّ وأمّ يسوع المخلّص.

٣ - وإن عدنا قليلًا إلى التاريخ، نرى أنّ نساءً، رئيسات أديار (Des abbesses)، قد مارسن سلطة حقيقيّة في الكنيسة، وذلك بموافقة الكرسيّ الرسوليّ.

فهناك رئيسات لأديار معصومة (Monastères exempts) في العصور الوسطى وفي عصر النهضة (Renaissance) مارسن سلطات مهمّة، كالتي تُمنح للكهنة أو للأساقفة على الرقعة التي تمتدّ عليها أديارهنّ. ومن هذه الأديار (Abbayes): Conversans (Italie), Las Huelgas de Burgos (Espagne), Quedlinburg Jouarre (Allemagne), Fontevault et Montivilliers (France).

نكتفي من هذه الأديار بذكر صلاحيّة الرئيسة «Abbesse» في الدير الشهير Las Huelgas de Burgos (1187-1874). هذا الدير الذي أُسّس العام ١١٨٧ على اسم «Santa Maria La Real» لراهبات السيترسيان Cisterciennes قد نعم بالعصمة البابويّة منذ السنة التالية لتأسيسه ببراءة من قداسة البابا إكلمنصوس الثالث ودام معفى من سلطة الأسقف حتّى العام ١٨٧٤. كان هذا الدير يتقدّم على الأديار النسائيّة كافّة في تلك البلاد، وكان يضمّ ستّين قرية وكنيسة تحت سلطته المباشرة ويشرف على اثني عشر ديرًا.

وضمن نطاق هذا الدير كانت الرئيسة (Abbesse) تتمتّع بصلاحيّات وسلطات واسعة جدًّا منها:[١٠]

(١٠) cf. John Morris, *Against Nature and God: The History of Women with clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishops*. London, Mowbrays, 1973, XII +192 pages.

• تسمية الكهنة في هذه الكنائس وقبول التقادم ومنحها.

• تأسيس رعايا جديدة وكنائس جديدة.

• معاقبة الكهنة البراطقة أو العلمانيّين الذين يرتكبون جرائم ومخالفات.

• تعيين قضاة كنسيّين والرشق بالجزم، والإشراف على المحاكم الكنسيّة.

• الدعوة إلى عقد المجامع المحليّة.

• قبول الراهبات أو طردهن.

• إعطاء الأساقفة الإذن بممارسة صلاحيّاتهم الحبريّة، والكهنة بإقامة التداديس في الكنائس.

• تعيين المعرّفين وإعطائهم السلطات للحلّ من الخطايا المحفوظة للأسقف....

وغيرها من الصلاحيّات الواسعة.

وفي الختام: فإن كان جديد الشرع الجديد، هو إعطاء العلمانيّين الحقّ في المشاركة والتعاون المباشر مع السلطة في رسالتها (ق ٩٧٩ بند ٢) خاصّة للنساء، فإنّ هذا الأمر ليس بجديد أو مستحدث في تاريخ الكنيسة. فعبر هذا التاريخ محطّات كثيرة تشهد على دور العلمانيّين ومشاركتهم وتعاونهم بطرق مختلفة مع الكنيسة.

ب - إنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة التي تحرص بوضوح تامّ على إظهار المساواة في الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة (ق ١١-٢٦)، وبين جميع المؤمنين من دون استثناء حيث تقوم كما ذكرنا «مساواة

=* هذه العصمة سقطت بالمرسوم الصادر عن البابا بيوس التاسع في تموز من العام ١٨٧٣ «Quæ Diversa»، والذي أعلن نهاية كلّ سلطة أسقفيّة أو شبه أسقفيّة لأديار إسبانيا كلّها، ووضع هذا المرسوم حيّز التنفيذ في شباط ١٨٧٤.

حقيقيّة في الكرامة والعمل» (ق ١١). وكذلك في مجال حقوق العلمانيّين وغيرها من مجالات الخدمة في الكنيسة (ق ٣٩٩-٤٠٩) حيث جاء بأنّهم «يشاركون في رسالة الكنيسة وهم في العالم، وليسوا مقامين في درجة مقدّسة ولا منتمين إلى الحالة الرهبانيّة» (ق ٣٩٩). وهؤلاء العلمانيّون هم: «أهل لأن تستمع إليهم السلطات الكنسيّة كخبراء أو مستشارين، سواء أفرادًا كانوا أم أعضاءً في مختلف المجالس أو اللقاءات الرعويّة مثلًا والأبرشيّة والبطريركيّة» (ق ٤٠٨ بند ١).

• ولكن هذه المجموعة تبقي كما ذكرنا على فروقات مهمّة بين واجبات الرجل وحقوقه وتلك العائدة إلى المرأة، وبرغم سعيها إلى تقليص هذه الفروقات إلى أكبر قدر ممكن، فهي تبقي النساء مستثنيات كما ذكرنا من درجة الكهنوت (ق ٧٥٤). وبالتالي لا تستطيع النساء القيام بالمهامّ التي تنتج من هذه الدرجة (ق ٩٧٩) ولا الخدم التي تعود إلى هذه الدرجة، كسر التوبة: «يقوم بخدمة سرّ التوبة الكاهن لا غير» (ق ٧٢١ بند ١). ولا درجة الكرديناليّة (CIC, c.351,1) التي تتطلّب الحصول مسبقًا على درجة الكهنوت.

• وكذلك فالقانون ٢٥٣ بند ٢ ينصّ على أنّ: العلمانيّ (رجلًا أو امرأة) لا يمكن أن يكون كاتبًا شرعيًّا (Notaire) في قضايا الإكليروس، حيث ورد ما حرفيّته: «... وفي القضايا التي يمكن أن تعرّض فيها سمعة أحد الإكليروس للخطر، يجب أن يكون الكاتب الشرعيّ كاهنًا». تجدر الإشارة إلى أنّه في القوانين التي ذكرنا، لا يقوم التميز على أساس جنس الأشخاص المعنيّين، بل على أساس الدرجة الكهنوتيّة.

ولا بدّ أن نلحظ أنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، القانون ١٠٩٣، ويقابله في الشرع اللاتينيّ القانون ١٤٢٨ بند ١، تعطي القاضي أو رئيس المحكمة الجمعيّة الحقّ بتعيين مستنطق للقيام بتحقيق الدعوى، ويمكن اختياره إمّا من بين قضاة المحكمة وإمّا من بين المؤمنين الذين يقبلهم الأسقف الأبرشيّ لتلك الوظيفة. وهذا من باب مشاركة العلمانيّين

من دون تمييز في الجنس (رجالًا أو نساءً).

ولكن يُشترَط أن يتحلّى هؤلاء بالفطنة والعلم والأخلاق الحسنة: «يستطيع الأسقف أن يقبل لوظيفة مستنطق مؤمنين يُميَّزون بأخلاقهم الصالحة وفطنتهم وعلمهم» (ق ١٠٩٣ بند ٢). وفي مجال آخر جاء في القانون ١٠٨٧ البند ٢، أنّ البطريرك بعد استشارة السينودس الدائم، أو المتروبوليت الذي يرئس كنيسة متروبوليتيّة مستقلّة، وبعد استشارة الأسقفين الأبرشيّين الأقدمين في الرسامة الأسقفيّة، «يستطيع أن يسمح أيضًا بتعيين قضاة من سائر المسيحيّين المؤمنين، وفي حال الضرورة يمكن أن يتّخذ واحدًا منهم لتأليف محكمة جمعيّة. وفي سائر الأحوال يرفع الأمر إلى الكرسيّ الرسوليّ».

وفي سياق إفساح المجال للعلمانيّين للمشاركة في حياة الكنيسة ورسالتها ومنها القضائيّة، ورد في القانون ١٠٨٩ شرقيّ جديد: «للقاضي الفرد أن يضمّ إليه في أيّة محاكمة معاونَيْن من بين المسيحيّين ذوي الحياة المختبرة ليكونا مستشارَيْن لديه».

ج - ولكن يُستدلّ من القانون ٧٥٤ شرقيّ جديد المطابق للقانون ١٠٢٤ غربيّ جديد، أنّه على أساس جنس الأشخاص تُحدّد إمكانيّة منحهم سرّ الكهنوت. ومعلوم أيضًا أنّه: «إذا دعت إلى ذلك احتياجات الكنيسة أو فائدتها الحقيقيّة، ولم يكن ثمّة خدّام أقداس يمكن تكليف العلمانيّين (رجالًا ونساءً) ببعض وظائف خدّام الأقداس وفقًا للقانون» (ق ٤٠٣ بند ٢).

هذه الإشارة في القانون (ق ٤٠٣ بند ٢) للعلمانيّين (رجالًا ونساءً) من دون تحديد، تطرح مسألة اشتراك المرأة في خدمة المذبح... فالحقّ القانونيّ لا يمنع المرأة من هذه الخدمة، ولكنّه يمنع عليها ترقّي الدرجات المقدّسة وصولًا إلى الكهنوت. فإذا كان القانون ٤٠٣ يفتح أمام كلّ علمانيّ - رجل وامرأة - باب الخدمة هذه ولو بطريقة مؤقّتة، لكنّه يحدّد أنّ هذه الخدمة يجب أن تُمارس «وفقًا للقانون» (بند ٢). كما نذكر في هذا

المجال أنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة «وإن كانت كثيرًا ما تشير إلى مراسيم الكتب الطقسيّة، إلّا أنّها غالبًا لا تبتّ في الشؤون الطقسيّة، لذلك يجب العمل بهذه المراسيم بعناية ما لم تتعارض وقوانين هذه المجموعة» (ق ٣). ومثالًا على ذلك، فالقانون المرعيّ الإجراء حاليًّا لا يمنع المؤمنين من توزيع القربان الأقدس، وبالتالي يمكّن المرأة من ذلك كما يمكنها خدمة المذبح (ق ٧٠٩ بند ٢).

د - تظهر هذه الفروقات أيضًا بين الجنسين، عندما نبحث في الزواج: فللعمر أهمّيّته عند الرجل والمرأة لصحّة الزواج. وقد نصّ القانون ٨٠٠ بأنّه «لا يسع الرجل قبل إتمام السادسة عشرة من عمره، ولا المرأة قبل إتمام الرابعة عشرة من عمرها، الاحتفال بالزواج على وجه صحيح».

كما لا يزال القانون الغربيّ الحاليّ (ق ١٠٨٩) يقيم فرقًا في ما يعود إلى مانع الخطف. فقيام هذا المانع ما زال مقتصرًا على ذكر يخطف أنثى، كما في القانون ٦٤ من «نظام سرّ الزواج» السابق للشرقيّين والعائد إلى العام ١٩٤٩. أمّا مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة فلم تعد تميّز بين رجل وامرأة في حالة الخطف (ق ٨٠٦)، فمانع الخطف يصحّ على الأنثى كما على الذكر.

المانع الكنسيّ هذا يُقصد منه صيانة حرّيّة المتعاقدين ورضاهما الشخصيّ. فالقانون ٢٧ من مجمع خلقيدونيا (٤٥١) يفرض عقوبات صارمة على مَن يقدم على خطف، وكذلك حال القانون المدنيّ، خاصّة في تلك الأيّام، إذ كان الخطف يحصل بسبب عدم موافقة الأهل على زواج ابنتهم، أو بسبب المهر المرتفع الذي كانت تطلبه الزوجة خاصّة في المجتمعات الجرمانيّة آنذاك.

هـ - الشرع الكنسيّ لا يميّز البتّة في حالة المرض (كقبول المناولة أو الإعفاء من شريعة الصوم). ولا تميّز كذلك عند مَن ينقصهم الإدراك الكافي أو مَن لم يبلغوا بعد سنّ الرشد، كما لم يعد الشرع الجديد يميّز في

ما يخصّ العاهة الجسديّة التي كانت تحول دون الوصول إلى درجات الكهنوت. ولم يثبت سوى حاجز واحد يتساوى به الرجل والمرأة، وهو مانع العجز الذي تحدّث عنه القانون ٨٠١ في بنده الأوّل من مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، إذ قال: «العجز السابق والدائم عن المجامعة، سواء أمن طرف الرجل كان أم من طرف المرأة، مطلقًا كان أو نسبيًّا، يبطل بطبيعته الزواج».

و – أمّا في حالة خطر الموت فهناك بعض الاستثناءات التي يلحظها الشرع. كما هو الحال في المعموديّة مثلًا، ولكن من دون تمييز بين رجل وامرأة، ففي حالة الضرورة: «يجوز أن يقوم بخدمة المعموديّة... أيّ مؤمن آخر، والأب والأمّ أيضًا...» (ق ٦٧٧ بند ٢). وكذلك في حالة خطر الموت «بوسع الراغبين في زواج حقيقيّ أن يحتفلوا به على وجه صحيح وجائز أمام شهود فقط» (ق ٨٣٢ بند ١/١).

ز – من المفيد أن نذكر هنا أنّ المبادئ العامّة والأساسيّة التي اعتُمِدت في تجديد القوانين الحاضرة، والتي أُعلِنت سنة ١٩٨٠ مقدّمةً لمسوَّدة الشرع الجديد، لحظت ضرورة وجود مساواة تامّة بين حقوق أعضاء المؤسّسات الرهبانيّة الرجاليّة والنسائيّة وواجباتهم، وأكّدت رفض كلّ تمييز يمكن أن يحصل بدافع الجنس.

مبدأ المساواة هذا كرّسه المجمع الفاتيكانيّ الثاني حقًّا أساسيًّا لكلّ مؤمن مسيحيّ، حيث نادى بكرامة الشخص البشريّ وحقوقه الأساسيّة (راجع نور الأمم LG: ٣٧. فرح ورجاء G.S: ٩، ٢٦، ٢٩ و٦٣). ولكن في ما يعود إلى قوانين «الحياة المكرّسة» لم تجد هذه المبادئ بعض الأحيان تطبيقًا عمليًّا لها، إن من حيث دور الأسقف في قبول النساء في الحالة الرهبانيّة، أو من حيث زيارة الأسقف المحلّيّ القانونيّة لأديار الراهبات (ق ٤١٤، ١، ٣)، أو من حيث ترأّس الأسقف المجمع الانتخابيّ لإنتخاب رئيسة عامّة (ق ٤٤٣ بند ١)، أو من حيث التشدّد في وضع الحصن الرهبانيّ عند الرهبنات النسائيّة، وقد لحظ ذلك مرسوم

«المحبّة الكاملة» (Perfectæ Caritatis) الصادر عن المجمع الفاتيكاني الثاني حول تجديد الحياة الرهبانيّة، إذ قال: «ليستمرّ الحصن البابويّ قائمًا عند المتوحّدات ذات الحياة التأمّليّة المحضة... أمّا المتوحّدات الأخريات اللواتي انصرفن، بحكم قانونهنّ، إلى الأعمال الرسوليّة... فيجب أن يُحافَظ على الحصن الذي تحدّده الرسوم» (c.16). خلاصة القول، إنّ المساواة تتطلّب معرفة نفسيّة المرأة بعمق، وإدراك شخصها المغاير شخص الرجل، وكذلك تطلّعاتها وكناءاتها ومهاراتها. فالمساواة تقوم على الكرامة والثقة وتحمّل المسؤوليّة، وليس أبدًا على المظهر الموحّد (Uniformité) أو على التشابه والتماثل والانتظام الخارجيّ.

ح - إنّ القانون ٩١٤ شرقيّ جديد يلحظ هذه المساواة بين الرجل والمرأة: فالاعتراف بدور المرأة المهمّ في العائلة، والمساواة بين الزوجين، شكّلا أساسًا لهذا القانون الذي يتعلّق بالمسكن الزوجيّ، والذي ينصّ على أنّه: «يجب أن يكون للزوجين مسكن أو شبه مسكن مشترك....».

في حين أنّ القانون السابق «في الطقوس الشرقيّة وفي الأشخاص للكنائس الشرقيّة» للعام ١٩٥٧ يأمر الزوجة بأن «تحفظ من باب الضرورة مسكن زوجها» (ق ٢١ بند ١). وقد أضاف القانون ٩١٤ الشرقيّ الجديد: «ولسبب صوابيّ يستطيع كلّ واحد منهما أن يكون له مسكن أو شبه مسكن خاصّ به».

هذا التطوّر سجّلته المجلّة القانونيّة (Communicationes XII, 2, 1980), (67) حيث جرى نقاش حارّ كان يبغي منه المتحاورون إبعاد كلّ ما من شأنه، في النصّ القانونيّ، الإيحاء بأنّ الزوجة تابعة للزوج ومتعلّقة به (Dépendante)، وبالتالي إظهار المساواة بين الزوجين لقيام الحياة الزوجيّة.

ط - ويميّز الشرع الجديد الشرقيّ على أساس الانتماء إلى الكنيسة الكاثوليكيّة: فالابن بحسب ما جاء في القانون ٢٩ بند ١، الذي لم يبلغ

الرابعة عشرة من عمره ينتمي بالمعموديّة إلى كنيسة والده الكاثوليكيّ، وهذا تقليد عريق في القدم في الكنيسة. أمّا الجديد فهو قول القانون: «لكنّه ينتمي إلى الكنيسة المتمتّعة بحكم ذاتيّ إليها تنتمي إليها والدته، إذا كانت والدته وحدها كاثوليكيّة، أو إذا طلب ذلك كلا الوالدين متفقين...». «أمّا إذا كان الابن الذي لم يتمّ الرابعة عشرة من عمره من أمّ غير متزوّجة، فينتمي إلى الكنيسة المتمتّعة بحكم ذاتيّ التي تنتمي إليها أمّه» (بند ٢/١). وهكذا، فالكنيسة تحرص في هذه الحالات التي ذكرنا، حفاظًا على الانتماء إلى الكثلكة، على إلحاق الولد القاصر بكنيسة والدته الكاثوليكيّة. وفي السياق نفسه هذا تدعو القوانين المرأة إلى الانتقال إلى كنيسة زوجها المستقلّة عند إقامة الزواج أو ما دام قائمًا، وعند انحلال الزواج فلها أن تعود إلى كنيستها الأولى المتمتّعة بحكم ذاتيّ: «للمرأة أن تنتقل إلى كنيسة الزوج المستقلّة عند إقامة الزواج أو ما دام قائمًا، ولكن إذا حُلّ الزواج فتستطيع العودة إلى كنيستها الأولى المستقلّة» (ق ٣٣).

رابعًا - الإرشاد الرسوليّ والمرأة

إنّ الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان لم يغفل عن تخصيص حيّز كبير من اهتمامه بالمؤمنين العلمانيّين ومن بينهم النساء، منوّهًا باحترام هويّة كلّ مجموعة وكلّ فرد (عدد ٤٤) مثنيًا على رغبة العلمانيّين (رجالًا ونساء) في الاشتراك الفعّال والمسؤول في الحياة الكنسيّة، في مختلف البنى والمجالس الرعويّة، وفقًا لمؤهّلاتهم (عدد ٤٥). ويشدّد السينودوس على دور الأسرة، معدّدًا الأخطار المحدقة بها، معتبرًا أنّه انطلاقًا منها «يحاك النسيج الاجتماعيّ، وتتحقّق تربية الشبيبة المسؤولة غدًا عن الأمّة، وينتقل الإيمان المسيحيّ من جيل إلى جيل» (عدد ٤٦). إنّها «الكنيسة الصغرى» وهي «مدرسة الحبّ وواحة السلام». إنّها المرتكز الأساس للنظام الجديد «حضارة المحبّة».

ويروح السينودوس يؤكّد «أنّ سرّ الحبّ الذي يربط الرجل بالمرأة يعكس الوحدة القائمة بين المسيح وكنيسته». (أف ٥/ ٣٢). وهذا ما يتجلّى

بوضوح أيضًا في تحديد الزواج المسيحيّ الذي ورد في مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة (ق ٧٧٦). فالعيلة المسيحيّة تفهمها الكنيسة وتعيشها في ضوء الكتاب المقدّس والتقليد والقوانين المرعيّة الإجراء، وتتصرّف تجاهها من وجهة إنسانيّة معيوشة، استعدادًا وحياةً ومشاركةً وحبًّا وصليبًا.

إنّ فجر العهد الجديد أطلّ علينا بعائلة من الناصرة... هكذا أراد ابن الله المتأنّس أن يولد في إطار عائلة بشريّة، وينمو متقدّمًا أمام الله والناس بالحكمة والنعمة والقامة في مناخ عائليّ رفيع. عائلة بشريّة صورة عن عائلته الثالوثيّة القدّوسة في السماء. وفي بدء بشارته الخلاصيّة شاء ابن الله أن تكون علامة ملكوته الجديد آية أولى في إطار عرس قانا الجليل، في جوّ عائليّ مشبع بالفرح والغبطة (يوحنّا ٢/١-١١). فأعطى العائلة البشريّة قدسيّة جديدة ووضعها منطلقًا لبشارته الجديدة.

فالعائلة عند يسوع يكمن فيها كلّ سرّ الخلق الأوّل: جسد واحد وكيان واحد... لا يفرّق بينهما إلّا الموت... ثالوث بهيّ، صورة لله الثالوث. بهذا كرّس ابن الإنسان العائلة البشريّة معيدًا إليها بهاءها الأوّل وصفاءها الكلّيّ ونكهة البرارة الأولى وطعم الفردوس!

من هذا الجوّ الرفيع العابق بتقدير العيلة الثالوثيّة وإكرامها، انتقل الإرشاد إلى الإشادة بدور النساء، مطالبًا بعناية خاصّة بهنّ «تكفل لهنّ مراعاة حقوقهنّ في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعيّة والوطنيّة» (عدد ٥٠). وذلك انطلاقًا من «أنّ الكنيسة، في عقيدتها الأنتروبولوجيّة وتعليمها، تؤكّد المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، وهي مساواة أساسها أنّ كلّ كائن بشريّ هو مخلوق على صورة الله. إنّ الكنيسة تفخر، كما هو معلوم، بأنّها عظّمت المرأة وحرّرتها، وأبرزت بوضوح، عبر القرون، وفي مختلف المجالات مساواتها بالرجل» (عدد ٥٠)[١١].

---

(١١) المجمع الفاتيكانيّ الثاني، رسالة إلى النساء (٨/١٢/١٩٦٥) «دستور رعويّ - فرح ورجاء»، الفقرة ٢٩.

ويرى الإرشاد الرسوليّ أنّه منذ التجسّد «وجد دور المرأة تعبيره الرائع في العذراء مريم»، مشدّدًا على «أنّ طاقة المرأة المعنويّة والروحيّة تتّصل بشعورها بأنّ الله قد وكل إليها، بصفة نوعيّة، أمر الإنسان، الكائن البشريّ» (عدد ٥٠). وأعرب الإرشاد عن اغتباطه بأن يفسح للنساء مجالًا أوسع للعمل في مختلف البنى الكنسيّة، على صعيد الرعايا والأبرشيّات والهيئات القائمة في البطريركيّات، ومنحهنّ قدرًا كبيرًا من المشاركة والمسؤوليّة في الحياة وفي القرارات الكنسيّة، وتوفير ما يحتجن إليه في مجالات التنشئة. واعتبر الإرشاد أنّه «بوسعهنّ أن يقمن بخدمات جلّى، بصفاتهنّ الشخصيّة المميّزة» وذلك في المجالات الروحيّة والفكريّة والتربويّة والاجتماعيّة والإداريّة.

خاتمة

إنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة في الباب الأوّل منها، وهو بعنوان: «المؤمنون وما لهم جميعًا من حقوق وواجبات» وبالتحديد القانون ١١ منه، يؤكّد أنّ جميع المؤمنين «بناء على ولادتهم الثانية بالمسيح» أي بناء على عمادهم في الكنيسة الكاثوليكيّة وتمتّعهم بالشركة الكاملة فيها، تقوم بينهم «مساواة حقيقيّة في الكرامة والعمل، بها يتعاون جميعهم لبناء جسد المسيح كلّ بحسب وضعه ومهمّته».

نجد هنا تعبيرًا قانونيًّا متجانسًا عن هويّة الشخص في الكنيسة، الذي يتمتّع بمجموعة حقوق وواجبات، على أساس العماد المقدّس. مبدأ المساواة الحقيقيّة هذه التي تسود جميع المؤمنين أكّدها فضلًا عن القانون

= • يوحنّا بولس الثاني، رسالة إلى النساء، الفقرة ٣ (١٩٩٥).

• وقد دعت الخطوط العريضة عدد ٤١، إلى عدم النظر «إلى المرأة في الكنيسة كعنصر مكمّل للرجل، بل علينا أن نلحظ مزاياها الخاصّة وهي ضروريّة للكنيسة بمقدار ضرورة مزايا الرجل». وأشادت بها بصفتها مربّية الإيمان الأولى وأداة رئيسة لنقل تقليد الكنيسة الحيّ. وأكّدت أنّ نوعيّة الإيمان المسيحيّ منوطة، إلى حدّ كبير، بنوعيّة الإيمان عند المرأة المؤمنة.

الحادي عشر شرقيّ جديد، المجمع الفاتيكانيّ الثاني، نور الأمم - دستور عقائديّ في الكنيسة - (عدد ٣٢/ ٢-٣).

أمّا في ما يعود إلى المعمّدين غير الكاثوليك، والذين هم عبر عمادهم الصحيح على شركة روحيّة غير كاملة بالكنيسة، فهؤلاء ليسوا منضوين قانونًا إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، ولا تُلزمهم قوانينها الكنسيّة: «القوانين الكنسيّة البحتة تُلزم المعمّدين في الكنيسة الكاثوليكيّة أو المنتمين إليها...» (ق ١٤٩٠ شرقيّ جديد). إنّ القوانين هذه لا تعبّر عن التزام كنسيّ، ليتورجيّ أو أسراريّ وحسب...، بل حقوقيّ - وقانونيّ يعطي المؤمن شخصيّة قانونيّة - تضاف إلى ما له في الحقل المدنيّ - مانحةً إيّاه حقوقًا وواجبات نوعيّة ومساواة حقيقيّة.

يبقى أن نردّد أخيرًا مع قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني الذي أدرك معاناة المرأة بعمقها، حين قال في أثناء زيارته سويسرا في حزيران من العام ١٩٨٤: «لنا أن نسأل بصدق إنْ كانت المرأة اليوم قد أخذت في الكنيسة والمجتمع مكانها الذي حدّده لها الخالق والمخلّص، وإنْ كانت كرامتها وحقوقها قد حُفظت لها بطريقة مرضية».

«Nous avons à nous demander sérieusement si la femme a aujourd'hui, dans l'Eglise et la société, la place prévue par le Créateur et le Rédempteur, et si sa dignité et ses droits sont reconnus de façon satisfaisante».

إلتزام المرأة العربيّة عمومًا واللبنانيّة خصوصًا بعمليّة تحرّك المجتمع العربيّ

الدكتورة دنيا حشيمه بو خليل*

يندرج هذا العنوان في سياق موضوع علم اجتماع التغير، أي بتعبير آخر، العلم الذي يضع أسسًا للتحرّك الاجتماعيّ الناتج من تفاعل الإنسان عامّةً مع المتغيّرات الدائمة، التي كانت موضوع اهتمام المفكّر الكبير فريدريك إنجلز F. Engels الذي قال: «تكمن الحياة، بالدرجة الأولى، في كون الكائن الحيّ يظلّ ذاته في كلّ لحظة من وجوده، ولكنّه في الوقت عينه يتغيّر إلى كائن آخر». هذه الحركة وتلك الطاقة الدافعة جعلتا عالم الاجتماع المعاصر جورج بالانديه G. Balandier يقول في كتابه اتّجاه وقوّة *Sens et puissance*: «إنّها المرّة الأولى التي نشهد فيها توافق المجتمعات الإنسانيّة على إظهار الطابع الديناميكيّ في الروابط التي تكوّنها، والعلاقات التي تجمعها، وذلك في إطار التطوّر التاريخيّ الواحد»[1].

فإذا حاولنا تحديد التغير أو التحرّك الاجتماعيّ، وجدنا أنفسنا أمام ظاهرة جماعيّة، حيث تتبلور تحرّكات هيكليّة أو بنيويّة تحت لواء تعديل التنظيم القائم بمجمله وفي إطار تطابق التسلسل الزمنيّ، إذ يقاس التغير

(*) أستاذة جامعيّة. ومقالها هذا فصل من أطروحة دكتورا في العلوم الاجتماعيّة من الجامعة اللبنانيّة بعنوان: المرأة اللبنانيّة بين الواقع والمرتجى.

(١) Georges Balandier, *Sens et puissance*, P.U.F., Paris, 1971, p. 75.

أو التحرّك الاجتماعيّ بالنسبة إلى وضعيّة مرجعيّة سابقة. من هنا نولي بعض الثوابت أهمّيّةً بالغة، فنستبعد كلّ تحرّك عابر وسريع الزوال، ونتوقّف على مثلّث يخضع لدعائم ثلاث:

- درجة التنمية الاقتصاديّة،
- درجة التوازن الديموغرافيّ والانتماءات الجماعيّة،
- درجة التطوّر الثقافيّ.

وإذ نتوقّف على الدعامة الأولى المتعلّقة بالنموّ الاقتصاديّ، نذكر أنّ عبارة «تنمية» تدخل في نطاق المعاني الإيجابيّة البنّاءة الرامية إلى زيادة الثروة البشريّة والمادّيّة بناء على أساسين:

- التخطيط الإستراتيجيّ،
- تخطيط التنمية النوعيّ.

فإذا تناولنا أوّلًا التخطيط الإستراتيجيّ، نجد أنّه يوضع من أجل التغيير، إذ إنّ البيئة، ميدان التحرّك، تتغيّر باستمرار. لهذا يمكن توقّع بعض نواحي المستقبل والعمل عليها حاليًّا. ويمثّل ذلك نوعًا من أنواع الرؤية والقيادة اللتين تعالجان أسئلة حيويّة منها:

ما هو نوع العمل والتحرّك المميّز الذي نقوم به؟

ما هو غرضنا والأهداف التي نريد إنجازها؟ ما هو الحلم الذي يراودنا؟ وهل يجب أن نبدأ بخطوات أُخَر؟ فبالإجابة عن هذه الأسئلة نتوقّع أن يكون لدينا مجموعة من احتمالات المستقبل.

من ناحية أخرى، يوضع التخطيط الإستراتيجيّ من أجل اختيار الافتراضات بشأن البيئة ميدان التحرّك وتدقيقها، بحيث يصحّ الحكم على الاحتياجات ويبرّر تنفيذ المشاريع. ويوضع التخطيط الإستراتيجيّ أيضًا من أجل تحديد الهدف الأساسيّ المتمثّل بالأولويّات، وذلك من خلال التحديد الكمّيّ في ما يتعلّق بالغايات والأهداف، ويلي ذلك تحديد الأولويّات على مستوى البرامج وتخصيص الموارد.

أمّا تخطيط التنمية النوعيّ Gender، فهو يركّز على أن تهدف أيّة خطّة لبرنامج أو مشروع إلى تحقيق المساواة في الفُرَص، وإزالة الفروق القائمة على أساس النوع.

من جهة ثانية، يُستحسَن أن تشارك النساء في المشروع بجميع مراحله، بدءًا من إعداد الخطّة، إلى التطبيق، وانتهاء بمرحلة تقييم المشروع، وذلك على المستوى الإيجابيّ، بحيث تعكس أهداف المشروع الاهتمام بقضايا المرأة، والرغبة في تحسين وضعها قياسًا على الرجل توخّيًا لتحقيق التوازن العامّ.

سوف نحاول الانتقال من الفكرة إلى التطبيق، بعرض سبل مشاركة المرأة العربيّة في التنمية تحقيقًا للمرتجى الاقتصاديّ، وهو موضوع نموذجيّ نتطرّق إليه كما يلي:

١ – عمل المرأة مسؤوليّة قوميّة

١ – ١ – دور المرأة في مجال الاقتصاد القوميّ

نقل الدكتور أسعد علي عن الأب ميشال ألّار Allard المستشرق اليسوعيّ قوله: «إنّ الظروف اليوم في مجتمعنا أهمّها الظروف الاقتصاديّة. فإذًا، أنا أعتقد أنّ دور المرأة اليوم دور اقتصاديّ، وحرّيّة المرأة اليوم حرّيّة اقتصاديّة»[٢].

ولمزيد من توضيح معاني الألفاظ، لا بدّ من أن نميّز بين الاقتصاد العلميّ والاقتصاد القوميّ: «الاقتصاد العلميّ لا قوميّة له. إنّه مجموعة من الأرقام والقوانين. هو علم. ونحن نعرف أنّ العلم يبحث عن أقرب الطرق إلى الكسب وعن أكفلها أيضًا وأنجحها، مهما كان لون هذه الطرق، وأشكال الكسب المطلوب.

«لكنّ الموادّ الأوّليّة التي هي موضوع الاقتصاد العلميّ، كالأرض

---

(٢) أسعد علي، المرأة في القواعد، مكتبة مكّاوي، بيروت ١٩٧٥، ص ١٥.

والمال والسلع ترتبط بالإنسان ارتباطًا وثيقًا، هو أكثر من كمّ. إنّه ارتباط كيفيّ أي ارتباط روحيّ. من هنا طابعه القوميّ الذي هو أيضًا طابع إنسانيّ... الاقتصاد العلميّ هو في متناول كلّ الشعوب. ولكنّ الاقتصاد القوميّ هو في حوزة شعب واحد، ولا معنى لأرض الوطن بدون الاقتصاد القومي»[٣].

إنطلاقًا من الحقيقة العلميّة هذه، نتوقّف على النعل البديهيّ والأوّليّ في أيّ اقتصاد، ألا وهو الإفادة من الطاقات البشريّة المتوفّرة. فقد جاء في التقرير السنويّ لبرنامج الأمم المتّحدة للإنماء لسنة ١٩٩٣ أنّ «نحو ٩٠٪ من سكّان العالم لا يتحكّمون بمصيرهم وأنّ الأقلّيّات العرقيّة والفقراء وسكّان المناطق الريفيّة والنساء والمعاقين، ليسوا قادرين غالبًا على الوصول إلى الهيئات النقابيّة والقضائيّة والأجهزة الحكوميّة ليتمكّنوا من كسب قُوتِهم، أو توفير الرعاية الصحّيّة والخدمات التعليميّة لهم»، ولاحظ «أنّ الحقيقة السائدة بين المجتمعات هي الاستبعاد وليس الدمج». فاللافت في هذا التقرير أنّ تصنيف المرأة على أنّها فئة متدنّية، هو برهان على تجاهل دورها في عمليّة الإنتاج القوميّ[٤].

١ - ٢ - مدى مسؤوليّة المرأة في المساهمة في عمليّة الإنتاج القوميّ

الإنتاج القوميّ هو «مجموع الأموال التي تأتّى من استعمال الأمّة لرأس المال الوطنيّ وللثروة الوطنيّة. ويتمّ تقدير الإنتاج القوميّ في فترة زمنيّة معيّنة هي السنة... ويشمل الإنتاج في هذا المفهوم، بالإضافة إلى القيَم الفائضة التي تنتجها المشاريع المختلفة في داخل البلاد، الخدمات التي يقدّمها الخَدَم في العائلات (أي ربّة المنزل في حال عدم وجود الخدم) والخدمات المختلفة التي تقدّمها الإدارات العامّة، أي التي يقدّمها

---

(٣) كمال يوسف الحاج، لبنان في اللهب، هل يحترق؟...، حمّانا (لبنان)، ٢٨ آب ١٩٦٩.

(٤) «التقرير السنويّ لبرنامج الأمم المتّحدة للإنماء: ٩٠ في المئة من سكّان العالم عاجزون عن التحكّم بمصيرهم»، جريدة النهار، بيروت، ٢٠/٥/١٩٩٣.

الموظّفون في هذه الإدارات[٥]. تشكّل المرأة طاقة إنتاجيّة بشريّة من الضروريّ تشغيلها، وذلك من خلال تحجيم مستوى البطالة لديها. فالإفادة الكاملة من هذه الطاقات يمكن أن ترفع الناتج القوميّ ومستوى معيشة المواطنين.

لقد أصبحت فكرة كون المرأة عنصرًا أساسيًّا في عمليّة التنمية مقبولة، ولا يكون وجودها مجديًا إلّا إذا انخرطت في ميدان العمل مثل الرجل. لا نتكلّم على مساواة بين الجنسين، بل على ضرورة عدم التميز الاجتماعيّ الذي يظهر بمظاهر العقلانيّة الاقتصاديّة. إنّ تشتيت الجهود الناتج من التميز الاجتماعيّ أو من اللاعقلانيّة الاقتصاديّة، لا يدخل في أغراض مخطّطي التربية وحسب، بل إنّ عمليّة جعل النساء أكثر قدرة على المشاركة الفعّالة في عمليّة التنمية، بدون اعتبارهنّ مجموعة هامشيّة، تتطلّب تحقيق توازن غاية في الدقّة، وتشكّل مأزقًا إنمائيًّا، إذ نجد أنفسنا أمام احتمالَيْن:

أوّلًا: كيف يُتوقّع للنساء برامج منتجة ومركّزة ضمن مخطّط من شأنه تأمين إدماجهنّ من ناحية.

ثانيًا: كيف التوصّل إلى تنسيق البرامج الشاملة للإناث والذكور معًا من ناحية أخرى.

لا شكّ في أنّ المشكلة المطروحة هي ذات طابع تقنيّ وتحليليّ technique et analytique يستوجب حلّها تفكّك وحدة الأقدار الإنسانيّة المتماسكة، تلك الوحدة الممثّلة بتلازم المسار الأنثويّ بالمسار الذكوريّ المهيمن في المجتمعات التقليديّة.

---

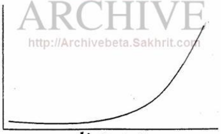
(٥) عزمي رجب، مبادئ الاقتصاد السياسيّ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٧ و٣٥.

٢ - إقتراح عرض بعض العوامل المهمّة التي توجّه وضع المرأة اللبنانيّة في الحياة الاقتصاديّة

٢ - ١ - عامل المتغيّر البشريّ

أ - عنصر اللاتوازن بين عرض قوّة النساء التعليميّة وفعل الطلب التوظيفيّ: تجدر الإشارة إلى أنّ مِهَن النساء المقبولة تختلف باختلاف الأنظمة والتقاليد والأعراف العائليّة. لذا فإنّ بعض المجموعات النسائيّة ما دامت تشغل المكان المميّز في الهيكليّة المهنيّة لبلد معيَّن، في حين أنّ مجموعات أُخَر توازيها علمًا وتربية لا تحظى بالمراكز ذاتها.

ب - عنصر سنّ الزواج: من الثوابت العلميّة اليوم أنّ كلّ مجموعة تشهد علاقة إيجابيّة بين الزواج المتأخّر والمستوى العالي من التعليم، لكنّ صحّة هذه الفرضيّة، تبقى مشروطة بالبلد والأعراف والجماعات المختلفة.

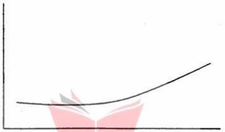


إنّ تزامن حدوث زواج متأخّر ومستوى ثقافيّ عالٍ لا يعني بالتأكيد تحسين نوعيّة حياة النساء المشاركات في عمليّة الإنتاج القوميّ. ذلك أنّ الأسباب الموجبة لفعل الزواج المتأخّر، لا تكمن دائمًا في ميزات فرديّة وشخصيّة، إذ غالبًا ما تحصل نتيجة ضغوط اقتصاديّة.

ج - عنصر الاستقلاليّة الاقتصاديّة: إنّ مبادئ المجموعة البشريّة الخاصّة المتعلّقة بنوع المسؤوليّات، ودرجة الاستقلاليّة الممنوحة للأزواج الفتيّة،

يشكّلان العنصرين الأساسيّين اللذين يحدّدان مدى فعاليّة برامج التنشئة المهنيّة، من حيث تزامنها مع فترة الازدهار النفسيّ والجسديّ.

لقد درجت المجموعات البشريّة عامّة، على التقدّم في إطار الاستقلاليّة الاقتصاديّة مع اتّساع فترة (مدّة) الزواج. لذا، فإنّ عدد السيّدات المتزوّجات اللواتي يمارسن نشاطات مستقلّة يرتفع كلّما ازدادت مدّة زواجهنّ.



٢ - ٢ - ظاهرة دورات الحياة العائليّة

تطرح علينا فرضيّة سنّ الزواج مشروع دورة حياتيّة واضحة المعالم، حيث أكثريّة النساء الحديثات الزواج، يمضين السنوات الخمس أو العشر الأوّل من حياتهنّ الزوجيّة، في وحدات منزليّة متساوية كنموذج العائلة الواسعة. تلك المرحلة تشمل جميع النساء الشابّات اللواتي يعشن مرحلة التأقلم الاجتماعيّ المشترك، إذ يكون التأثير شاملًا بدءًا بممارسات تحديد النسل، وحتّى المِهَن النسائيّة المقبولة... هنا تتعلّم النساء أسلوب حياة خاصّ. وقد نتوخّى مستقبلًا تشكيل نماذج أسريّة من نوع عائلات ذات نمط نوويّ بحيث تكون العلاقة الثلاثيّة بين الزوج والزوجة والولد كاملة وبديهيّة، ومن نوع عائلات تديرها امرأة. من هنا تظهر ضرورة منحها حقّها في التنظيم النقابيّ، وتمثيلها في مجلس قيادة الاتّحاد العمّاليّ العامّ. تلك العوامل من شأنها مساعدة المرأة على تخطّي المشكلة الأزليّة

الكامنة في تفاقم الجوع والفقر والأمّيّة والأمومة المبكرة.

٢ - ٣ - مشاريع التنمية الممكنة لتوظيف اليد العاملة النسائيّة

إنّ مشاركة المرأة العربيّة في التنمية، تفترض تطوير الأطر اللازمة لاستيعاب ما أمكن من مواهبها، بدءًا بتحديد مجالات اقتصاديّة تمنحها أفضليّة تنافسيّة، وتدفع بها على طريق التقدّم السريع.

لكن، ما هي شروط النجاح؟ وما هي النشاطات الخدماتيّة الممكنة لتحقيق هذه الغاية؟

أ - الشروط: أوّل شرط للنجاح هو رفض التصرّف العدائيّ الموجّه إلى المرأة. «لقد انتقدت السيّدة هيلاري كليتون وأد البنات، والإجهاض الإجباريّ بأجنّة إناث، وأحيانًا قتل الزوجات غير المتجات، وهي ممارسات لا تزال تسجّل في عدد من الدول الأفريقيّة والأسيويّة... لم يعد من المقبول أن تباع نساء وبنات للعمل في الدعارة، وأن تغتصب آلاف من النساء كتكتيك حرب أو لأنّهنّ من منانيها.. كما أنّ للمرأة حقوقًا جنسيّة نؤيّدها بقوّة»[٦]. لقد ذكرنا هذا الحدث لأنّ صرخة المرأة في المطلق هي واحدة، لكن مع فرق بسيط يجعل وضع المرأة العربيّة واللبنانيّة إجمالًا أحسن حالًا. وتظلّ الصفة الأهمّ التي يجب أن تتحلّى بها هي أن تربح وأن تتمتّع بشروط النجاح التالية:

أوّلًا: قيام المرأة بمجهود شخصيّ متواصل تشعر على أثره بأنّها في حالة دائمة من الاستعداد للقيام بعمل جديد ومُجدٍ، تمشّيًا مع قدراتها الشخصيّة.

ثانيًا: الإلمام بالوضع الماليّ العامّ، ممّا يفرض عليها متابعة تطوّر قيمة صرف نقدها الوطنيّ. يذكّرنا هذا الشرط بقول للعالم الكبير أينشتاين الذي توقّع وجود قنابل ثلاث تهدّد العالم ألا وهي، القنبلة السكّانيّة، الفقر، والمال. لقد صحّت تلك التنبّؤات، إذ نتابع اليوم باهتمام الأرقام

---

(٦) هيلاري كليتون، «انتهاك حقوق النساء»، النهار، ٦/٩/١٩٩٥.

والنّسب العالميّة الصادرة عن ممثّلي البلدان السبعة الأغنى في العالم، والتي تؤكّد أنّ: «البطالة في العالم تطال اليوم ٣٠٪ من مجموع اليد العاملة المنتجة، أي ما يوازي ٨٤٠ مليون شخص»[٧]. هكذا تكون المشكلة الأولى في العالم هي تلك المتعلّقة بسوق التوظيف وخلق فرص العمل؛ وكما أنّ سوق النقد العربيّ هو جزء من حركة النقد العالميّة فهو يتأثّر بها ويفرض على المستهلك العديد من القيود. ويبقى المصروف الإلزاميّ اليوميّ في عهدة المرأة الأمّ والزوجة المسؤولة في الميادين كافّة عن حسن تنظيم المدخول الماليّ المحدَّد والمحدود وتوظيفه.

ثالثًا: الإلمام بالمتأثّرات الاقتصاديّة المناطقيّة، والعمل على معايشتها في إطار البيئة الريفيّة كما في إطار البيئة المدينيّة.

ب - النشاطات المقترحة من أجل إدماج نساء القرى العربيّة في التنمية:
ظهرت بوادر طُرق التغيير المختصّة بالمرأة في المجتمعات الريفيّة لمّا بدأ عمل المرأة المنزليّ يحظى بتقدير اجتماعيّ منذ بداية السبعينات، إذ اندرج وقت العمل ومعدّلاته في سياق المحاسبة، كما أنّ طرق الإنتاج والمراقبة وتوزيع الناتج أخذت تخضع للتحليل.

غالبًا ما نلاحظ أنّ عمل النساء في المنزل، وفي الحقل، وخاصّة وقت الحصاد، يشكّلان نسبيًّا القسم الأهمّ من عمل المجتمع المنتج، كما تُعتبر عمليّة الأنسال البيولوجيّة، التي تقوم بها المرأة بمعزل عن العمل الجنسيّ، ناتجًا اجتماعيًّا متخصّصًا ذا منفعة بنّاءة.

يبقى الجدل قائمًا في الطريقة التي يتقاسم بها الرجال والنساء التقديمات المشتركة في المجتمع الواحد. هكذا، غالبًا ما يكون النموذج الأمثل للسيطرة الذكوريّة مطبّقًا على النساء اللواتي يتقاسمنَ مع الجنس الآخر عالَمًا تقليديًّا يكرّس دونيّة المرأة، ممّا يجعلها ترضى بسيطرة الرجل، فنشهد نظامًا اجتماعيًّا مبنيًّا على الاختلاف بين الجنسين. فهل

---

(٧) ورد هذا النبأ عبر شبكة الأنباء العالميّة تحت عنوان: «توصيات البلدان السبعة الأغنى في العالم»، بتاريخ ١٥/٣/١٩٩٤.

يكمن التوجيه التنمويّ الصحيح في رفض التراتبيّة والسيطرة الذكوريّة؟ نقترح حلًّا ينطلق من معرفة مجالات الغموض والفروقات في التعبير الأساسيّ، التي تكون فيها الاتّفاقات أو طرق التغيير ممكنة، بحيث تتوضّح نقاط الضعف، فتوضَع على أساسها وتُنفَّذ مشاريعُ أعمال قرويّة قائمة على التعاون والتكامل بين الجنسين، والاعتراف المتبادل بذاتيّة كلّ منهما.

هذا، ويكمن السبب الأهمّ لمشاركة المرأة في سوق العمل وسوق الإنتاج إلى جانب الرجل، في كون حياة الغالبيّة العظمى من الأُسر مهدّدة بتفاقم الأزمة المعيشيّة. أمّا عن تنظيم العمل في الريف فنقترحه بحسب البرنامج التالي:

ميادين العمل المقترح	مكان العمل المقترح	عوامل الاشتراك
❋ صناعات متعدّدة: خياطة، تطريز، شغل صوف وشغل صنّارة، صنع السلال، صنع المخلّلات، تجفيف الثمار وحفظها، صنع ملابس ولعب للأطفال، تربية النحل وجني العسل، حياكة البسط والسجّاد. ❋ زراعة متجدّدة، وذلك بتدريب النساء العاملات في المزارع والحقول على الأعمال التقنيّة الحديثة وطرق تشغيل الآلات واستعمال الأسمدة والأدوية. أهمّيّة إشراف الدولة: تسليفات، دعم ماليّ، وضع روزنامة زراعيّة. ❋ دروس في الإسعاف الأوّليّ والتدبير المنزليّ. ❋ مشاغل جديدة، منظّمات، تعاونيّات لتأمين العمل وتسويقه.	المنزل أو مركز التنظيمات أو خارج المنزل.	الفائدة الماليّة أو مَهْرب من الجوّ الاجتماعيّ الضيّق، وخلق أهداف وعلاقات جديدة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ سويسرا قد تمكّنت من تأمين عمل للنساء في القرى والجبال، وذلك في حقل صناعة الساعات والآلات والأدوات الكهربائيّة.

ج - النشاطات المقترحة من أجل إدماج نساء المدن العربيّة في التنمية: تتمتّع المرأة المثقفة العربيّة عمومًا، واللبنانيّة خصوصًا، بمواصفات علميّة تجعلنا نؤكّد أنّ دورها الاقتصاديّ سيكون مَعرفيًّا، أي إنّه سيرتكز خصوصًا على صناعات خدماتيّة، تشترط يدًا عاملة ماهرة ومستوى عالٍ من المعرفة والثقافة العلميّة للتكامل مع محيطها والعالم الخارجيّ.

نودّ في هذا السياق أن نركّز على فكرة التعادل والمحايدة في المجتمعات الصناعيّة l'idéologie du neutre.

نشهد اليوم إعادة نظر نافذة على مستوى القِيَم العلميّة والتكنولوجيّة، انطلاقًا من طرح الاقتسام القائم بين الطبيعة الأنثويّة والثقافة الذكوريّة. وهنا لا بدّ من ذكر ما أورده هربرت ماركوز في شأن «محاولة التعالي فوق الطبيعة وإدخال المرأة في عمليّة الثقافة بفضل التكنولوجيا. إنّها عمليّة دمج ثقافيّة تجمع بين نموذجَين ممكنَين من العلاقة بالحقيقة: النمط التكنولوجيّ الذكوريّ، والنمط الجماليّ الأنثويّ الممثّل بجهد دؤوب لتحقيق المُثُل بلغة الأشكال»[8].

إنّ هذا التركيب يكمّل المثال الجماليّ والخياليّ بالمعرفة التكنولوجيّة التي تفسح في المجال لتحقيق الأحلام الجماليّة. هكذا يصبح التطوّر التكنولوجيّ واسطةً لتحرير النساء من الأعمال المنزليّة ولتحديد الولادات من جهة، وإدراك المستويات التي وصلت إليها المرأة والتي يمكن تصوّرها في عمليّة المعالجة البيولوجيّة من جهة أخرى. إنّ هذه العمليّة تجعلنا نتجاهل الفوارق الجنسيّة حيث تضمحلّ فكرة الأنوثة المقيَّدة بالقدر البيولوجيّ.

---

(٨) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مانشستر، ١٩٦٤.

إنّ الدراسات المتعلّقة بالشعور بالهويّة الجنسيّة تُبرز مدى أهمّيّة البيئة في عمليّة تحصيل هويّة الجنس البشريّ، وذلك خلافًا لما بشّرت به الأبحاث المتعلّقة بالحتميّة الطبيعيّة. فالمجتمعات الصناعيّة المتطوّرة تشهد اليوم تغيرًا في مفهوم الأمومة، حيث إنّ المرأة تضع في صلب اهتماماتها حياتها العاطفيّة والمهنيّة على حساب أولادها، وهذا ما يبرّر التحوّل الجاري على مستوى وظائف المرأة الفيزيولوجيّة، وتحجّر دورها التقليديّ لمصلحة تبادل وظائف الأمومة والأبوّة.

إنّ الفوارق القديمة القائمة على المرأة الأنثى Femme féminine والرجل القويّ Homme viril، قد حلّ محلّها التشابه بين الجنسين وتراجع الشهوة أو الرغبة في الآخر على حساب النرجسيّة. فيحلّ الحنين إلى الآخر الشبيه مكانَ الشغف بالآخر المتمّم في عمليّة تكوين ظاهرة الخنثى l'androgynie المرتكزة على بلورة الازدواجيّة الجنسيّة bisexualité في كلّ فرد.

تلك التغيّرات جعلت بعض المفكّرين التقليديّين يتكلّمون على انهزام الأبوّة انهزامًا أخلاقيًّا وتاريخيًّا، يؤدّي إلى تحوّل ثقافيّ لا يخرّب توزيع السلطة بين الرجال والنساء فحسب، بل يعيد النظر في طبيعة كلّ منهما. إنّ الانطلاق من فكرة الازدواجيّة الجنسيّة شرطًا أصليًّا للكائن البشريّ، يجعل المؤهّلات التربويّة والاجتماعيّة تلبسه صورة الإنسان الخنثويّ androgyne الذي يملك الصفات الإيجابيّة للجنسين في عمليّة تحرّريّة ضمن تركية موجّهة إلى الكفاية الذاتيّة، ممّا يخلق تصوّرات جديدة لإنجازات شخصيّة واجتماعيّة واقتصاديّة.

مقترحات مستقبليّة

نقترح في ما يلي المؤهّلات اللازمة لدخول المرأة السباق الاقتصاديّ بثقة:

أوّلًا: التربية والتعليم: حيث تدخل المرأة الكفوءة في أساس إعادة

تنظيم مختلف مراحل التعليم لتحديثه وجعله أكثر فاعليّة وشمولًا، فضلًا عن تحديد أولويّات التعليم الجامعيّ وأهدافه لتحسينه نوعيًّا، وإعطائه بعدًا عمليًّا واقتصاديًّا.

- في هذا السياق ثمّة فكرة لإنشاء «قرية تقانة (تكنولوجيا) وعلوم إنتاجيّة» technopole، تجمع بين البحث العلميّ والتكنولوجيّ والقطاعات الاقتصاديّة الإنتاجيّة. وتشارك الدولة في المجمع العلميّ هذا من خلال وزارة الثقافة والتعليم العالي. إضافة إلى مجالس الإنماء والإعمار والجامعات الرئيسيّة والشركات الخاصّة الخدماتيّة والصناعيّة الوطنيّة والأجنبيّة. وإنّ استقطاب شركات أجنبيّة أو متعدّدة الجنسيّة أساسيّ في هذا المضمار، لما يمكن أن تنقله إلينا من تقانة ونهج علميّ وإداريّ محترف، وما يمكنها توفيره من أسواق جديدة. فصناعاتنا، الخدماتيّة وسواها، على رغم ما بُذل من جهد، ما زالت في شكل عامّ متواضعة جدًّا على الصعيد التقنيّ.

لذا، فمن أهداف المجمع العلميّ الرئيسيّة تجميع الطاقات المشتّتة والمواهب العلميّة من خلال مختبرات وشركات خاصّة، وخلق تفاعل عمليّ بين الجامعة والقطاع الإنتاجيّ.

- وفي المنظور نفسه نقترح، بمشاركة المؤسّسات الجامعيّة، إنشاء ثانويّات حكوميّة استثنائيّة للعلوم Sciences exactes (مثلًا، في ما يختصّ بلبنان، واحدة في بيروت وثانية في طرابلس وثالثة في صيدا). على أن يكون دخولها مشروطًا بالنجاح في امتحان خاصّ، وأن يتابع طلّابها، من دون إهمال العلوم الإنسانيّة، برامج مكثّفة وسريعة في الرياضيّات والعلوم، ويُشجّعون على المشاركة دومًا في مسابقات دوليّة. هذه النخبة ستكون مستقبلًا من أهمّ أركان البناء العلميّ والاقتصاديّ في البلاد.

- أخيرًا، نفترض إعادة بناء يد عاملة ماهرة ومحترفة، لذا يُنتظر من وزارة التعليم المهنيّ والفنّيّ أن تفتح المجالات أمام الراغبين في الوصول إلى سوق العمل، ليقوموا بدور منتج من دون هدر الوقت والموارد.

ثانيًا: الخدمات المعلوماتيّة والاتّصالات

لقد جرى تطوير العديد من البرامج المعلوماتيّة باللغة العربيّة والأجنبيّة، وأصبحت نشاطات البرمجة مشجّعة للمرأة خاصّة، لكنّها ما زالت مشتّتة وغير كافية. ففي نطاق «قرية التقانة» technopole يمكن توجيه هذه النشاطات، ودمج طاقات عربيّة وأجنبيّة، وتوظيف رؤوس أموال من القطاعين الخاصّ والعامّ لتلبية أسواق عربيّة واسعة.

أمّا دور المرأة في مجال الاتّصالات السلكيّة واللاسلكيّة فيتعيّن على المسؤولين الرسميّين إدخالُها في فرق هندسيّة بحيث تستطيع بكفايتها توفير الدعم العلميّ اللازم.

ثالثًا: عمل المرأة في فرق متخصّصة بتقانة الأحياء أو البيوتكنولوجيا من ضمن برنامج علميّ متطوّر.

بيولوجيا الجزيئات molecular biology والهندسة الجينيّة وتطبيقاتها في الطبّ والصيدلة والهندسة الزراعيّة، هي من المجالات التي يصنّفها الاقتصاديّون في الدول المتطوّرة «إستراتيجيّة» ولكنّها ليست حكرًا «على المتفوّقين» وهي تقع في نطاق «قرية التقانة» المشار إليها.

هنالك نواة يمكن تشكيلها اليوم حول بعض العناصر الشابّة انطلاقًا من بعض الجامعات، أمّا عدد المواطنين العرب في هذا الحقل في مختبرات الخارج وجامعاته - وهم من المتحمّسين للمشاركة - فلا يُستهان به. إنّ المطلوب هو وضع بنية (كالمجمع العلميّ مثلًا) لاستقطابهم، ومنح تسهيلات معيّنة لشركات أجنبيّة من أجل فتح مختبرات لها في البلدان العربيّة.

رابعًا: الخدمات المصرفيّة والماليّة: تؤلّف مجالًا مهمًّا لعمل المرأة بحيث تشارك في إنشاء بورصة أسْهُم عصْريّة والعمل في سوق ماليّة متطوّرة.

إنّ إنشاء سوق ماليّة في بيروت مع ردهات متطوّرة للبورصة هو أيضًا

عنصر أساسيّ في تكوين المناخ الاستثماريّ الملائم، خصوصًا أنّ مثل هذه المحاولة لم تنجح في دول الخليج، ربّما بسبب الافتقار إلى الخبرة الماليّة الكافية. أمّا في لبنان فتتوافر خبرات ماليّة عالية قادرة على تحويل لبنان تدريجًا إلى مركز ماليّ مرتبط عضويًّا بالأسواق الماليّة الدوليّة ومؤهّل لاجتذاب الاستثمارات وتوجيهها. وغنيّ عن الذكر ما لهذه السوق وأدواتها من منافع في تمويل المشاريع المثمرة لآفاق بعيدة، والإفادة من الادّخار الوطنيّ وأموال الاغتراب والرساميل العائمة الدوليّة، كما تسمح للمصرف المركزيّ بالتدخّل بواسطة أدوات السوق وإسنادها بدل اللجوء إلى احتياطه من العملات الصعبة.

خامسًا: عمل المرأة في إطار المؤسّسات الإعلانيّة

إنّ المؤسّسات الإعلانيّة نموذج لمجال خدماتيّ لا يرتكز بالضرورة على أدوات التقانة الرفيعة، بل على خيال فنّيّ وتجاريّ مترابط. إنّها شركات تبتكر الإعلانات، وتقوم بدور في تسويق السّلع والأفكار والأشخاص. وهي تتميّز في لبنان مثلًا بطاقم شابّ ومتعلّم، كما يخضع العاملون فيها لنظام إنتاج يتوافق وأساليب المؤسّسات الغربيّة في سوق تنافسيّة تفرض حدًّا أدنى من الأداء المحترف. ومن عوامل نجاح هذه المؤسّسات أنّ حدودها لا تتوقّف عمليًّا على السوق اللبنانيّة، بل تخترق أسواق سواها من البلدان بتفوّق.

سادسًا: العمل الهندسيّ والدراسات المدينيّة: تشكّل مجالًا مهمًّا لعمل نخبة من الشبّان والشابّات في مجال التصميم المعماريّ والمدنيّ، عادَ عددٌ منهم من الخارج بخبرات جديدة وشهادات من معاهد بارزة. هؤلاء المهندسون يبتكرون حلولًا للمعضلات الحاضرة، ويطوّرون نظرة مستقبليّة مختلفة إلى المسائل المعماريّة والتنظيم المدنيّ في بلدانهم.

سابعًا: مشاركة ممثّلات مختلف القطاعات في أعمال مجلس اقتصاديّ واجتماعيّ تكون المرأة من دعائمه الأساسيّة.

ثامنًا: عودة السيّدات ذوات الاختصاص والمؤهّلات العلميّة إلى سوق العمل، في حال اضطرارهنّ إلى ترك العمل أو عدم البدء به بسبب واجبات الأمومة، تتمّ العودة عن طريق التعاقد القابل للإلغاء أو التجديد.

تاسعًا: توسيع مجال انخراط المرأة في القوى المسلّحة، وذلك انطلاقًا من الحاجة إلى إيجاد فيالق نسائيّة مساندة لقوى البرّ والبحر.

ويظلّ الشرط الأساسيّ لتحقيق هذه المقترحات المستقبليّة، متعلّقًا بشكل وثيق بشرط آخر ذي طابع سياسيّ، يقضي بأن تصدّق البلدان العربيّة رسميًّا وبدون تحفّظ على قرار الجمعيّة العموميّة للأمم المتّحدة الذي ألغى العام ١٩٧٩ كلّ أشكال التميز ضدّ النساء.

الخاتمة

يتحرّك المجتمع من خلال العناصر التي تكوّنه والمتظمة بشكل ثوابتَ شرعيّةٍ نسبية. وتُعْتَبر الشرعيّة الفارقَ الذي يميّز الإنسانَ البربريّ من الآخر المتحضّر المدعوّ إلى وقفة مسؤولة، يسعى من خلالها إلى التوازن بين الحقوق والواجبات، بحيث تأتي الحقوق على قدر الواجبات والعكس بالعكس. وإذا كانت الحقوق خاصّةً بالرجل أو بالمرأة أو بكليهما معًا، فالواجبات أمامهما موزّعة على غير حقل وعلى غير صعيد ومدى، من علاقات متشعّبة تتعلّق بأهليهما، بربّهما، بوطنهما، بالآخرين، وبالطبيعة حولهما. وإنّنا نذكّر مع سيميل، عالم اجتماع في بداية هذا القرن: «بأهمّيّة الصراع وأيضًا المنافسة (بين الرجل والمرأة) على أنّهما وحدتان تكوّنان المجتمع وتبرزان عاملَين من عوامل التغيير الاجتماعيّ».

الجديد
في سيرة ثاودُورُس أبي قُرَّة
وآثاره

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ(*)

أوّلًا - حياته

١ . نشأته وترهّبه في دير مار سابا(**)

وُلِدَ ثاودورس أبو قُرَّة في الرُّها؛ ولذا سمّاها «مدينتنا»، في الرأس الثالثِ والعشرين من مقالهِ «في السُّجود للصُّوَر»، إذ قال: «فأمّا صورةُ المسيحَ إلهِنا، المتجسِّدِ من مريمَ العذراء، فإنَّا إيَّاها نذكرُ من بينِ الصُّوَر هاهُنا، لأنَّها تُكرَّمُ بالسُّجودِ في مَدينتِنا الرُّها المباركة»[١]. وكان أكثرُ سكّانِ الرُّها من السريان، إلَّا أنَّ الملكيِّين كانوا منتشرين فيها ولهم كاتدرائيّة، على ما جاءَ في تاريخِ البطريرك ميخائيل الكبير[٢].

أمّا تاريخُ ميلادِهِ، فهُوَ مجهول. وقال جورج Graf إنَّ أبا قُرَّة وُلِدَ نحو سنة ٧٤٠م. وقالَ الأب إغناطيوس ديك إنَّه وُلِدَ نحو سنة ٧٥٠م. ونرى أنَّ سنة ٧٥٥م أنسب لأسباب، إذ إنَّ نشاطَهُ الرَّعَويّ وتجوالِهِ بدأ سنة

(*) مدير مركز التراث العربيّ المسيحيّ للتوثيق والبحث والنشر. أستاذ في جامعات بيروت وروما.

(**) راجع المختصرات المستعملة في المقال ص ٤٣٧-٤٣٨.

(١) أبو قرّة، «في السُّجود للصُّوَر» (٦٨٩٧)، ص ٤٦ س ٥-٧.

(٢) ميخائيل الكبير، «التّاريخ»، ج ٢ ص ٤١٢-٤١٣.

٨١٣، ممَّا يصْعُبُ على شيخ؛ كما أنَّه حضر مجلس المأمون سنة ٨٢٩ وجادَلَ مَنْ كانَ حاضِرًا، وهذا يصْعُبُ على مَنْ كانَ صاحبَ ٧٩ سنة.

ودَرَسَ الطِّبَّ والمنْطِقَ والفَلْسَفَةَ، على جاري العادةِ بينَ النصارى، كما يتَّضِحُ ذلك من مؤلَّفاتِه. وأتقنَ اللُّغاتِ الثَّلاث، اليونانيَّة والسُّريانيَّة والعَربيَّة، فتَرَكَ لنا مؤلَّفاتٍ عديدةٍ في تلكَ اللُّغات.

ثمَّ ترهَّب في دير مار سابا، حيث كان القدِّيسُ يوحنَّا بنِ سرجون الدِّمشقيّ قد عاشَ حتَّى نحوِ سنة ٧٥٠م، وكان ذِكْرُهُ لا يزالُ حيًّا بين الرُّهبان. وتعمَّقَ عندئذٍ في دِراسَةِ الكِتابِ المقدَّس وآباءِ الكنيسةِ، لا سيَّما لاونديوس البيزنطيّ ويوحنَّا الدِّمشقيّ.

وكان يتردَّد إلى القُدسِ أحيانًا للتعبّدِ والقِيامِ بالشَّعائِرِ الدِّينيَّة. وهو يُشيرُ إلى ذلكَ في مطْلِعِ رِسالَتِه «إلى صَديقٍ كانَ يعقوبيًّا فصارَ أرثوذكسيًّا»، إذْ قالَ: «إنَّكَ أنتَيْتَنا، يا أخانا ذا الفَضْلِ داود، في مدينةِ القدسِ. لأنَّنا وإيَّاكَ فيها اجتَمَعْنا بتوفيقِ الله، لنَقْضيَ الصَّلاةَ في المواضِعِ المقدَّسةِ الَّتي فيها ربُّنا يسوعَ المسيح قضَى مُجَسِّدًا التَّدبيرَ الَّذي كانَ أعَدَّهُ قبْلَ الدُّهورِ مِنْ أجْلِ خَلاصِنا»[٣].

٢. تعيينه أسقفًا على حَرَّان

وعِنْدَ شُغورِ كُرسيِّ حَرَّان الأُسقفيّ، اختارَهُ بطريرك القدسِ أُسقُفًا عليْها. ومِنَ المرَجَّح أنْ يكونَ ذلكَ نحو سنةِ ٧٩٥. وكانت حَرَّان «مركَزًا فِكريًّا ودينيًّا هامًّا. فالثَّقافةُ اليونانيَّةُ، لا سيَّما عِلْمُ الفَلَكِ والرِّياضِيَّاتِ، فضْلًا عَنِ الطِّبِّ والفَلْسَفَةِ، كانَتْ مُنْتَعِشَةً فيها. وكانَتْ فيها جماعةٌ وَثَنيَّةٌ ما زالَتْ تعْبُدُ الأجْرامَ السَّماويَّةَ، قدْ تمَكَّنَتْ مِنَ البقاءِ مُستَتِرة»[٤]، وادَّعَتْ أنَّها مِنَ الصَّابِئةِ في عَهْدِ المأمون (٨١٣-٨٣٣) فحافَظَتْ على حرِّيَّتِها. أمَّا المسيحيُّون، فكانَ منهُمْ السُّريانيّ ومنهُمْ المَلَكيّ.

---

(٣) باشا، «ميامير»، (١٩٠٤)، ص ١٠٤ س ١٥-١٧.
(٤) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٤٣.

ولا نعلمُ شيئًا عن نشاطِ أبي قُرَّة الرَّعويّ. أمَّا في المجالِ الفِكريّ، فقد وَضَعَ كِتابَهُ «في السُّجود للصُّوَر» بعدَ سنةِ ٨٠٠، إذ يَذكُرُ فيهِ قِصَّةَ رَوْحٍ القُرَشيّ الَّذي تَنصَّرَ «مِن عَجَبٍ رآهُ في صورةٍ كانَتْ لِمار تاذروس الشَّهيد»[٥]. وقد استُشْهِدَ رَوْحُ (الَّذي سُمِّيَ أنطونيوس في المعموديَّة) في دمشقَ يومَ ٢٥/١٢/٧٩٩.

ويَقولُ ميخائيلُ السُّريانيّ إنَّ أبا قُرَّة «بَقِيَ فترةً قصيرةً أُسقفًا على حرَّانَ، ثمَّ عَزَلَهُ البطريرك ثاودوريطس (٧٩٥-٨١١) بسببِ شَكاوى رُفِعَتْ ضِدَّهُ»[٦]. وربَّما كانَ أبو قُرَّة استقالَ لأسبابٍ شَخصيَّةٍ، كَما فعَلَ غيرُهُ مِنَ الأساقِفة.

٣. عودته إلى دير مار سابا ونشاطه مع الأرمن

عِندئذٍ عادَ أبو قُرَّة إلى دير مار سابا، الَّذي كانَ بعضُ قبائلِ البَدو قد دمَّرُوهُ عامَ ٧٩٦. وأخَذَ يؤلِّفُ كُتُبًا ومقالات.

ونَحو عام ٨١٢ طلَبَ توما بطريرك القدس (٨١١-٨٢٠) مِن أبي قُرَّة أنْ يضَعَ رِسالةً موجَّهةً إلى ملِكٍ أرمنيَّةٍ يدعوهُ فيها إلى اعتِناقِ مَذهبِ الملَكيِّين. وكانَ توما أحدَ رُهبانِ دير مار سابا. وأوفَدَ هذه الرِّسالةَ مع ميخائيلَ القيِّم، كاتبِهِ ومُعاوِنِهِ (وهُوَ أيضًا مِن رُهبانِ دير مار سابا). ولمَّا وصَلَ إلى القُسطَنطينيَّة، أيَّامَ الإمبراطور ميخائيل رانغالي (٨١١-٨١٣)، طلَبَ منهُ الإمبراطور ترجمةَ رِسالةِ أبي قُرَّة على اليونانيَّة، ففعَل. وقد فُقِدَ اليومَ الأصلُ العَربيّ، ولَمْ تصِلْ إلينا إلَّا التَّرجمةُ اليونانيَّةُ، المطبوعةُ في سِلسِلَةِ الآباءِ اليونانيِّين[٧].

ويُحَدِّدُ ميخائيلُ الكبيرُ سنة ٨١٣ بَدْءَ نَشاطٍ جَديدٍ لأبي قُرَّة. فأخَذَ يجولُ في البِلادِ، «ويُبلبِلُ ضَمائرَ العَديدِ مِنَ الخلقيدونيِّين

(٥) أبو قرّة، «في السُّجود للصُّوَر» (١٨٩٧)، ص ٣٣، س ٩-١٠.
(٦) ميخائيل الكبير، «التَّاريخ»، ج ٣، ص ٣٢أ.
(٧) MIGNE, PG 97, col. 1503-152

والأرثوذكسيين»[٨]، أي أنصار الطبيعةِ الواحدة. وبلغَ الإسكندريّة، ولاقى فيها إعجابَ النّاسِ البُسطاءِ، لِفصاحَتِهِ ومنطِقِهِ في الحِوارِ معَ المُسْلمينَ. ولكِنَّهُ لمْ يُبْدِ إلى آرائِهِ كثيرًا من الأقباط. وقد أشارَ أبو قُرَّة إلى زيارَتِه إلى مِصرَ في مَيْمَرِهِ «في وُجودِ الخالِقِ والدِّينِ القَويم»، في رقم ١/ ٢٨، حيثُ قال: «بِمَنْزِلَةِ أنّي مَرَرْتُ على شَطِّ النِّيلِ يومًا، ورأيتُ خَشَبًا كثيرًا قد قُطِعَ مِنْ غَيْضَتِهِ، ونُقِلَ، وصُيِّرَ على شَطِّه...»[٩].

فتوجّهَ أبو قُرَّةَ إلى أرمينيا، حيثُ وَصَلَ نَحْوَ سنةِ ٨١٥. وكانَ البَطريقُ أبو العبّاس آشوط يحكم أرمينيا باسم الخليفة هارون الرَّشيد. فَلَقِيَ فيها نجاحًا سريعًا لدى البطريق. «ومنذُ اللِّقاءِ الأوّلِ أغراهُ واسْتَمالَهُ إليه»[١٠]. إلّا أنَّ البَطريقَ كانَ مُتَرَدِّدًا، فكَتَبَ إلى الفَيْلَسوفِ السُّرْيانيِّ أبي رائطَةَ حَبيبَ بنِ خُدَيْفَةَ التَّكريتيِّ مَرَّتَيْنِ. واعْتَذَرَ أبو رائطةَ لانشِغالِهِ، وكَتَبَ رِسالةً رَدًّا على أبي قُرَّةَ أرْسَلَها مَعَ الشَّمّاسِ نونا (NONNUS)، قالَ فيها: «وقدْ أمَرْتُه أنْ يقرأَ كِتابي عَليكَ، وعلى مَنْ حَضَرَكَ مِنَ الأحْرارِ وسائِرِ المؤمنينَ، مِرارًا ثلاثَ تكرارًا، قَبْلَ مُحاوَرَةِ أبي قُرَّةَ العالِم»[١١]. وقرَأَ الشَّمّاس نونا رسالَتَيْ أبي رائطةَ[١٢]، في جَلْسَتَيْنِ بِحُضورِ أبي قُرَّةَ والبَطريقِ والأعْيانِ. وغَلِبَ أبو قُرَّةَ على أمرِهِ مِنْ أوَّلِ جَلْسَةٍ، «وتَبَيَّنَ أنَّهُ لَمْ يَقرأ الكِتابَ المقدَّسَ، ولَم يَتَعَلَّمْ حِكْمَةَ القِدِّيسينَ، ولكِنْ آراءُ النَّسْطُطيّين فقط»[١٣].

هذا رأيُ السُّريانِ. أمّا أبو قُرَّةَ فإنَّهُ يشكو في رِسالتِهِ إلى صَديقِه داودَ السُّرْيانيِّ (الّذي أصْبَحَ بفَضْلِهِ مَلَكِيًّا) «أنَّ مُعارِضِي المَجْمَعِ الخَلْقيدونيِّ يُوردونَ نُصوصًا للآباءِ مَعزولَةً عَنْ إطارِها الفِكْريِّ»[١٤].

(٨) ميخائيل الكبير، «التّاريخ»، ج ٣، ص ٣٢.
(٩) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ١٧٩.
(١٠) ميخائيل الكبير، «التّاريخ»، ج ٣، ص ٣٣.
(١١) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص ٦٦، س ٣-٥.
(١٢) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص ٦٥-٧٢ و٧٣-٨٧.
(١٣) ميخائيل الكبير، «التّاريخ»، ج ٣، ص ٣٣.
(١٤) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٤٩، مقطع ٤.

ثمَّ بَقِي نونا في بِلاطِ البَطْرِيَقِ أبي العَبَّاسِ فَتْرَةً، فَسَّرَ فيها إنجيلَ يوحَنَّا بالعَرَبِيَّة. وقدْ تُرجِمَ التَّفسيرُ إلى اللُّغَةِ الأرمَنِيَّةِ سنةَ ٨٥٦، وفُقِدَ الأصلُ العَرَبيّ[١٥].

٤. السنين الأخيرة

وبعدَ ذلكَ، يبدو أنَّ أبو قُرَّةَ توَجَّهَ إلى بغدادَ والتَقى فيها بكِبارِ المعتَزِلَة. وقدْ يَكونُ ناظرَ فيها أبا هُذَيلِ العَلّاف (٧٥٢-٨٤٠) والنَّظام (ت نحو ٨٤٠)، كَما ناظرَ أبا رائطَةَ التَّكريتيّ وعبدَ يشوعَ النَّسطوريّ. وذلِكَ كُلُّهُ منْ بابِ الاحتِمالات.

وفي سنةِ ٨٢٥، وَضَعَ مؤلِّفٌ مجهولٌ كتابًا ضخمًا سَمّاهُ «جامعُ وُجوهِ الإيمان» يَحتَوي على ٢٥ بابًا. قد يكون هذا الكتابُ من مؤلَّفات أبي قُرَّة، ولكنَّ أغلبَ الظنّ أنّه من أحد تلاميذه أو مَنْ تأثَّرَ بفكره.

وفي سنةِ ١١٤٠ لليونانيِّين و٢١٤ هِجْرِيَّة، على ما رَواهُ المؤرِّخُ الرَّهَاويّ المجهول، «وصلَ المأمونُ إلى حَرَّان. وإنْ ثاودورُس أسْقُفَ حَرّانَ، المُكَنّى أبا قُرَّةَ، تفاوَضَ مع المأمونِ. وجرَتْ بينَهُما مُباحَثَةٌ طويلةٌ حَوْلَ إيمانِ النَّصارى. ومَنْ أرادَ أنْ يقرأ هذِهِ المُباحَثَةَ، فهِيَ مُدَوَّنَةٌ في كِتابٍ خاصّ»[١٦]. وهذا التَّاريخُ يُوافِقُ سنةَ ٨٢٩ م، من ٣/١١ إلى ٩/٣٠.

وتُوُفِّيَ أبو قُرَّةَ بعدَ ذلِكَ بِقَليل.

---

(١٥) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٣٠-٣١ والحاشيتين ١٦ و١٩.

(١٦) راجع Jean-Baptiste CHABOT, *Anonymi auctoris chronicon ad A.D. 1234 pertinens*, coll. CSCO, vol. 81, 82 109, 354 (Louvain 1916, 1920, 1937, 1974), ici vol. 82 (texte syriaque), N° 211, p. 23, lignes 9-13 = vol. 354 (trad. française), N° 211, p. 16, lignes 13-17.

ثانيًا - مُؤلَّفاته اليونانيّة والسُّرْيانيَّة

كانَ أبو قُرَّة عالِمًا ومُجادِلًا. وقَدْ سمّاهُ أبو رائطَةَ التَّكريتيّ، في رِسالَتِهِ إلى البَطْريَقِ أبي العبَّاس آشوط[١٧]، تارةً «أبا قُرَّة الحَكيم»[١٨]، وتارةً «أبا قُرَّة العالِم»[١٩]، وتارةً «أبا قُرَّة الفَيْلَسوف»[٢٠].

وكان يُجيدُ اليونانيَّة والسُّرْيانيَّة والعَربيَّة، فوضَعَ كُتُبًا بهذه اللُّغات الثَّلاث.

١. مؤلَّفات أبي قُرَّة السُّريانيَّة

أمّا مؤلَّفاته السُّريانيَّة، فقد ذكرها أبو قُرَّةُ نفسُه في مَيْمَرِهِ «في موت المسيح»، إذ قال مُجادِلًا اليعقوبيّة كما يُسمّيهم: «وقَدْ جَعَلْنَا قَوْلَنَا كَبِيرًا فِي هَذَا الشَّرْحِ مِنَ الكَلَامِ، وفِي أَمْثَالِهِ وأَشْكَالِهِ وتَصْرِيفِ أنحائِهِ، وفِيمَا يُقَدَّمُ مِنْهُ ويُؤَخَّرُ فِي اللَّفْظِ. وأَثْبَتْنَا أَنَّ الصَّوَابَ فِيهِ والاسْتِقَامَةَ فِي قَوْلِ الأُرْثُوذُكْسِيَّةِ. وأَتَيْنَا، عَلَى كُلِّ شَكْلٍ مِنْ أَمْثَالِهِ، بِنَظِيرِهِ مِنْ كَلَامِ الآبَاءِ المُقَدَّسِينَ، فِي ثَلَاثِينَ مَيْمَرًا وَضَعْنَاهَا بِالسُّرْيَانِيَّةِ، مَدْحًا لِرَأْيِ الأُرْثُوذُكْسِيَّةِ ولِقَوْلِ مَار لَاوُنَ القِدِّيسِ أُسْقُفِ رُومِيَةَ»[٢١].

هنا يخطر سؤال على الباحث: هل وضع أبو قُرَّة ٣٠ كتابًا بالسريانيّة، أم كتابًا واحدًا في ثَلَاثِينَ مَيْمَرًا؟ أعتقد أنّ لَفْظَ «مَيَامِر» لا يعني هنا مقالات، إنّما يعني «أبواب» من كتاب، كما أثبتنا ذلك في بحث سابق، وكما يتّضح من عنوان كتاب أبي قُرَّة في الصُّوَر: «ميامر في السُّجود للصُّوَر». إلاّ أنّ هذا الكتاب الموضوع بالسُّريانيَّة ردًّا على السُّريانِ لم يوجَدْ حتّى اليوم.

---

(١٧) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص ٦٥-٨٧.

(١٨) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص٦٥، س٧؛ وص٧٣، س٨؛ وص٨٦، س١٨.

(١٩) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص ٦٦، س ٥؛ وص ٧٩، س ١٠.

(٢٠) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص ٧٣، س ١٢.

(٢١) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٦٠، س ١٧-٢٠. راجع تحقيقنا لهذا الميمر (الذي سيُنشر عن قريب)، الأرقام ٣٠٤-٣٠٨.

٢. مؤلّفات أبي قُرّة اليونانيّة (والكُرْجيّة)

أمّا مؤلّفاتُه اليونانيّة، فهِيَ مطبوعة في المجموعة الآبائيّة اليونانيّة[٢٢]، وقد ذكرها الأب إغناطيوس ديك في كتابه[٢٣]. ثمّ طُبعت مؤلّفاته الموجّهة للإسلام طبعةً منقّحة[٢٤]، مع ترجمة ألمانيّة (١٩٩٥).

ومن اليونانيّة تُرجِمت مؤلّفاتُه إلى اللّغةِ الكُرْجيّة (géorgien) في القرن الحادي عشر، ونَشَرتْها ليلى داتياشفيلي (DATHIAŠVILI) سنة ١٩٨٠ في طفليس، تحت عنوان «مقالات ثاودوروس أبي قُرّة ومحاوراته»[٢٥].

ولأجل إتمام الفائدة، نُثبِتُ هنا فِهرِسَ تآليفِ أبي قُرّةَ اليونانيّة، مترجمة عن مجموعَةِ تآليفِ الآباءِ اليونان الّتي طبَعَها مين PG 97، من نسخةٍ في مكتبة دير المخلّص بجون (لبنان)، ذكرها الأب باشا[٢٦].

١. لثاودورس أبي قُرّة الّذي صار أسقفًا على حَرّان. في أنّ لنا خمسة أعداء خلّصنا منهم المخلّص. وهو محاورة بين مسيحيّ وغير مؤمن.

٢. له، في شرح الكلمات الّتي يستعملها الفلاسفة، ودحض أرتقة الأكفاليين (الّذين لا رأس لهم) والسّفاريّين المفسدة للنفس.

٣. محاورة له مع رجل حمصيّ اقترح عليه برهانًا عقليًّا على إثبات وجود الله.

---

(٢٢) راجع MIGNE, PG 94, col. 1595-1597; et 97, col. 1461-1640

(٢٣) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٧٨-٨٨.

(٢٤) Reinhold GLEI und Adel Th. KHOURY, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam*. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe (Altenberge 1995).

(٢٥) Leila DATHIACHVILI, *Antimahmadianuri polemika Teodore Abukuras nasromebsi*, in: *Sakitkhebi* 7-8 (1976) 82-101 (= La polémique antimusulmane dans les œuvres de Théodore Abu Qurrah).

(٢٦) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٩٢-١٩٦.

٤. رسالة تتضمّن إيضاح الإيمان المستقيم البريء من العيب، مرسلة من البابا المغبوط توما بطريرك أورشليم إلى الأراتقة الّذين في أرمينية، أملاها بالعربيّة ثاودورس الملقّب بأبي قُرَّة الصائر أسقفًا على حرّان، ومترجمةً من الكاهن مخائيل قيّم الكرسيّ الأورشليميّ الّذي معه أرسِلت، مُحتويةً على الإيمانِ الوحيدِ والحقيقيّ حسب تحديد المجمع الخلقيدونيّ والكلام المحدَّد عمّا يخصُّ الإيمان بالمسيحِ إلهنا.

٥. له. لماذا نقول إنَّ ناسوت المسيح هو ناسوت بطرس وبولس، ولا نقول إنَّ جسد المسيح الّذي نتناوله هو جسد بطرس وبولس وباقي النّاس. ويليه الجوابُ عليه.

٦. في بيان اتّصال دنس خطيئة آدم إلى كلّ الجنس البشريّ بمثل فلاّح أخذ غصن الكرمة، وجعله أيّامًا في الزيت، ثمَّ زرعه. فإنَّ عناقيدَ العِنبِ تَحْفَظُ طعم الزّيت. وفي بيانِ اتّصالِ نعْمَةِ التّطهير إلينا من تجسُّدِ المسيح بمثل مَن يأخذ بذر البطّيخ ويجعَلُه أيّامًا في العسَلِ، ثمَّ يزْرَعُه. فإنَّ البطّيخَ الناتجُ منه يحفَظُ طعْمَ العسَلِ.

٧. لثاودورس أسقف حرّان نفسه، في محاربةِ المسيح معَ الشّيطان، وماذا أفادَ البشرَ انتصارُ المسيح على الشّيطان.

٨. لأبي قُرَّة نفسه، جواب على سؤال أعرابيّ قال له: «هل المسيح إلهك؟ وهل لك إله آخر؟ فإذًا الآب والروح القدس زائدان»

٩. لأبي قُرَّة نفسه، جوابه لها جريٍّ قال له: «هل صَلَبَ اليهودُ المسيحَ باختيارِه، أمْ مُكْرَهًا؟»

١٠. محاورة له مع يهوديّ يبرهن له فيها أنَّ في التوراة أشياء كثيرة، منها ما يُقال على المسيح، ومنها ما يُقال على مَن كانوا صورة له من القدّيسين.

١١. محاورة لثاودورس أبي قُرَّة مع نسطوريّ قال له أبو قُرَّة: «ابن العذراء أمْ ابن الله؟» قال: «كلُّ سلطان أُعطِيَ لي في السماء وعلى الأرض».

١٢ . محاورة مع نسطوريّ قال له أبو قُرَّة: «مَن مات عنّا، إنسان أمْ إله؟»

١٣ . محاورة له في أنّ الكلمة ابن الله، وُلِد من امرأة حقيقيَّة لا خيال، وجاع وتألّم ومات، لأجلِ التّدبير لا طبيعيًّا.

١٤ . محاورة لطيفة مع نسطوريّ قال له: «لماذا تدعون مريم العذراء أمّ الله، لا أمّ المسيح؟ وأرني في الكِتابِ المقدَّس لفظة أمّ الله». أجابه أبو قُرَّة: «بل أنتَ أرني فيه لفظَةَ أمّ المسيح». فذَكَّرَ له فضلَ متى «أمّا مولد يسوع المسيح، فهكذا كان إلخ. . .» واستنتج أنَّ الَّتي وَلَدت يسوع المسيح يجب أن تُدعى أمّ المسيح. فقال له أبو قُرَّةَ: «سألتُ عن اللّفظة، وأمّا إذا أردتَ الحقيقة والمعنى، أتيتُ لك بألفِ برهان على أنَّ المسيح إله والّتي وَلَدتْه يجب أنْ تُدعى أمّ الله».

١٥ . محاورة له مع نسطوريّ في شأنِ المسيح، وأنَّ الله مَسَحَهُ بما أنّه إنسانٌ، لكَوْنِ الله لا يُمسَح. فالمسيحُ إذًا إنسانٌ ممسوحٌ وإلهٌ معًا.

١٦ . محاورة له مع رجلٍ وثنيّ قال له «ألا تقول إنَّ الله في كلِّ مكان، فكيف يُمكن أنْ يكون في أحشاء أمّه؟». وجوابه عليه بمثل عقلِ الإنسانِ، الَّذي يَبْحَثُ ويطْلُبُ الأمورَ الخارجيَّة عنه، ويفعلُ فيها ويفهَمُها، وهو مع ذلك لا يخلو من الإنسان.

١٧ . محاورة له مع غيرِ مؤمنٍ قالَ له: «كيف يقول المسيح صريحًا: مَن لم يعتمِدْ بالماء والرّوح لا يدخل ملكوت السماوات؟ وكيف أمكن أن يدخلَ الصِّدِّيقون الّذين كانوا قبل مجيء المسيح ملكوتَ السماوات؟» وجوابه له بأنَّ المسيح اعتمَدَ عنهم، حيث يقول «أنا أُقدّسُ ذاتي عنهم إلخ. . .».

١٨ . محاورة له مع أحد السراكسة، وهو كلامٌ نَقَلَهُ عن القدّيسِ يوحنّا الدّمشقيّ في دعوةِ موسى وإنجيلِ المسيحِ، إلخ. . . (ذكر مع تأليف الدّمشقيّ).

١٩. محاورة له مع المذكور.

٢٠. محاورة له مع المذكور.

٢١. محاورة له معه في تحقيق النّصرانيّة، بكرز أو دعوة الصّغار والحقيرين.

٢٢. محاورة له معه في أنّ الخبزَ المقدَّس أو القربانَ الطّاهر هو جسد المسيح.

٢٣. محاورة له معه في أنّ المسيحَ الإنسان هو إله حقّ أيضًا.

٢٤. محاورة له في وحْدَةِ الزّوجات.

٢٥. في تحقيق أنّ لله ابنًا معادلًا له في الجوهر، وعدم الابتداء والأزليّة.

٢٦. محاورة له مع أراتيقيّ يُحَقِّقُ إنّ الابن من طبعه يَلِدُ دائمًا، وأنّ الابن يُولَد دائمًا.

٢٧. مقالة له في أسماء الله الحُسنى، أو الكمالات الإلهيّة.

٢٨. محاورة له مع أراتيقيّ في معنى الله واللاّهوت، وأنّهما يدلاّن على اثنين لا على شيءٍ واحد.

٢٩. محاورة له مع نسطوريّ، في الطبيعة الّتي اتّخذها المسيحُ، إذ وُلِدَ مُتجسّدًا.

٣٠. محاورة له مع يعقوبيّ، في أنّ المسيح إلهٌ وإنسانٌ معًا، وأنّهُ بِحَسَبِ طبيعته البشريّة الّتي اتّخذها مِنْ مريمَ العذراء إنسان، وأنّهُ بِحَسَبِ طبيعة الكلمة هو إله أيضًا.

٣١. محاورة له يردُّ على مَن قال له، من أصحاب أوريجانوس: «بأيّ عدل يحكُمُ على هذا الّذي أخطأ عشر سنين أنْ يُعَذَّبَ عشرة آلاف سنة أو إلى الأبد، بأنّهي لا يجبُ أن تكونَ مدّة العقابِ عن الإثم مساوية إلى مدّةِ فعلِ الإثم.

٣٢. محاورة له مع العرب الّذين يؤلمون اللاّهوت.

٣٣. محاورة له مع نسطوريّ.

٣٤. سؤال وجوابه، في الزّمان.

٣٥. محاورة له مع أحد العرب من أصحاب ماني، في مُبدِعِ الخيرِ والشرّ.

٣٦. محاورة في كلامِ الله، مخلوقٌ أمْ غيرِ مخلوق؟

٣٧. محاورة مع نسطوريّ قال له: «الّتي تدعونها أمَّ الله، ماتت أمْ لم تزَلْ حيَّةً؟».

٣٨. محاورة له مع رجل قال له في شأن يوحنّا المعمدان: «مَنْ أعظم: المقدِّس أمْ المقدَّس منه؟» أجابه: «إذا ذهبت إلى الحمَّام وغسلك الخادم، مَنْ يكونُ أعظم: الغاسل أمِ المغسول؟».

٣٩. جواب لرجلٍ سأله عن الأشياءِ الطّاهِرَةِ وغيرِ الطّاهِرَةِ في العهْدِ الجديد.

٤٠. في أنَّ جسد آدم كانَ قابلًا للآلامِ والموتِ طبعًا. وأنَّهُ بنعمةٍ مِنَ الله كانَ مَصونًا مِنَ الأوجاعِ والموتِ، إلى أنْ سُلِبَتْ منه هذه النّعمةُ بالمخالفة.

٤١. محاورةٌ له في الموتِ، وكيف أُميتَ الموتُ، ونحن نموتُ.

٤٢. شرحٌ موجزٌ في الأسماءِ الإلهيَّةِ المشتركةِ بالثّالوث الأقدس، والخاصَّة لكلِّ أقنوم منه.

٤٣. في اتِّحاد المسيح وتجسُّدِه، وأنَّ الأقنومَ تجسَّدَ، وطبيعَةُ اللاّهوتِ اتَّحدَتْ بالطَّبيعَةِ البَشَرِيَّةِ في أقنوم الكلِمة.

ثالثًا - مؤلَّفاته العربيَّة

أمّا مؤلَّفاته العربيَّة، فنكتفي بذكرِها، وذكر طبعاتها ومخطوطاتها، مرتَّبةً ترتيبًا تاريخيًّا قدرَ الإمكان.

١. ميمر في وجود الخالق والدِّين القويم

طَبَعَهُ الأب لويس شيخو في «المشرق» سنة ١٩١٢[٢٧]، ثمَّ في كُتيِّب منفصل، في السنة ذاتها[٢٨]. وطَبَعَهُ الأب إغناطيوس ديك في سلسلة «التراث العربيّ المسيحيّ» رقم ٣، سنة ١٩٨٢[٢٩]. وترجمه جورج GRAF إلى الألمانيَّة سنة ١٩١٣[٣٠].

٢. دستور إيمان أبي قُرَّة

طبعه الأب إغناطيوس ديك في مجلَّة Le Muséon (سنة ١٩٥٩)، مع ترجمة فرنسيَّة[٣١]. ويوجد النصُّ أيضًا في مخطوطة طور سيناء رقم ١١ عربيّ (سنة ١١١٦م) ورقة ١٥٢أ-١٥٣ب.

٣. ميامر في السُّجود للصُّوَر

طبعه أرندتسن (ARENDZEN) سنة ١٨٩٧، مع ترجمةٍ لاتينيَّة[٣٢].

---

(٢٧) لويس شيخو، «ميمر لثاودورس أبي قرَّة في وجود الخالق والدِّين القويم»، في: «المشرق» ١٥ (١٩١٢)، ص ٧٥٧-٧٧٤ و٨٢٥-٨٤٢.

(٢٨) Louis CHEIKHO, *Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara), l'évêque melchite de Ḥarrān (ca 740-820), sur l'existence de Dieu et la vraie religion* (Beyrouth 1912).

(٢٩) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢).

(٣٠) Georg GRAF, *Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, coll. «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», vol. XIV, 1 (Münster 1913).

(٣١) ديك، «مقالان» (١٩٥٩).

(٣٢) أبو قرَّة، «في السُّجود للصُّوَر» (١٨٩٧).

ثمَّ أعاد طبعه الأب إغناطيوس ديك سنة ١٩٨٦ مع دراسة له[٣٣]. وترجمته إلى الإيطاليَّة باولا بيتسو (Paola PIZZO) سنة ١٩٩٥، مع دراسة وشروح مستفيضة[٣٤]. وترجمه أخيرًا جريفث (GRIFFITH) إلى الإنجليزيَّة[٣٥].

٤. ميمر يحقّق للإنسان حريّةً ثابتةً من الله في خليقته، وأنَّ حرّيّة الإنسان لا يدخل عليها القهر من وجهٍ من الوجوه بتّةً.

طبعه الأب باشا (سنة ١٩٠٤)[٣٦]. وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيَّة[٣٧]. وقد أعددتُ طبعةً جديدةً منقَّحةً، تظهر عن قريبٍ إن شاء الله.

٥. مقال في التَّوحيد والتَّثليث

طبعه باشا (١٩٠٤)[٣٨]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيَّة[٣٩].

٦. مقال في تحقيق الإنجيل، وأنَّ كلَّ ما لا يحقّقه الإنجيل فهو باطل

طبعه باشا (١٩٠٤)[٤٠]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيَّة[٤١].
وقد أعددتُ طبعةً جديدةً منقَّحةً، تظهر عن قريبٍ إن شاء الله.

---

(٣٣) إغناطيوس ديك، «ميمر في إكرام الأيقونات، لثاودورس أبي قرّة (المتوفّي حول سنة ٨٢٥م)»، سلسلة «التُّراث العربيّ المسيحيّ» رقم ١٠ (جونية وروما ١٩٨٦)، ٢٧٢ صفحة + ٢٧ صفحة بالفرنسيَّة).

(٣٤) Paola PIZZO, *Teodoro Abū Qurrah, La Difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*, coll. «Patrimonio Culturale Arabo Cristiano» diretta da Samir Khalil SAMIR, vol. 1 (Milano: Jaca Book, 1995), 187pp.

(٣٥) Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, coll. «Eastern Christian Texts in Translation», vol. 1 (Louvain: Peeters 1997), 22 + 99pp.

(٣٦) باشا، «ميامر» ص ٩-٢٢.

(٣٧) جراف، «أبو قرّة»، ص ٢٢٣-٢٣٨.

(٣٨) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٢٣-٤٧.

(٣٩) جراف، «أبو قرّة»، ص ١٣٣-١٦٠.

(٤٠) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٧١-٧٥.

(٤١) جراف، «أبو قرّة»، ص ١٢٨-١٣٣.

٧. مقال في أنَّ الدِّين الحقّ عند الله هو المسيحيَّة

طبعه الأب ديك في مجلَّة Le Muséon (١٩٥٩)[٤٢]، مع ترجمة فرنسيَّة[٤٣]. وتوجد نسخة أخرى خطيَّة في مكتبة سباط ١٣٢٤ (سنة ١٧٧٣م) ص ٢٢٠-٢٢٢.

٨. ميمر على سبيل معرفة الله وتحقيق الابن الأزليّ

طبعه باشا (١٩٠٤)[٤٤]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيَّة[٤٥].
وفي مخطوط المكتبة الشرقيَّة ببيروت رقم ٥٤٩ (ص ١٩٢-٢٠١) مُلْحَق غير منشور[٤٦]. وقد أعددتُ طبعةً جديدةً منقَّحةً، تظهر عن قريب إن شاء الله.

٩. ميمر في أنَّه لا يُغفَر لأحدٍ خطيئة إلَّا بأوجاع المسيح الَّتي حلَّت به في شأن النَّاس، وأنَّ مَنْ لا يؤمن بهذه الأوجاع ويتقرَّبها للآب عن ذنوبه فلا مغفرة لذنوبه أبدًا

طبعه باشا (١٩٠٤)[٤٧]، ترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيَّة[٤٨].

١٠. ميمر في الرَّدِّ على مَنْ يُنكِر لله التَّجسُّد والحُلول

طبعه باشا (١٩٠٤)[٤٩]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيَّة[٥٠]

---

(٤٢) ديك، «مقالان» (١٩٥٩)، ص ٦٢-٦٥.
(٤٣) ديك، «مقالان» (١٩٥٩)، ص ٦٥-٦٧.
(٤٤) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٧٥-٨٢.
(٤٥) جراف، «أبو قُرّة»، ص ١٦٠-١٦٨.
(٤٦) راجع فهرس الأب لويس شيخو في M.U.S.J. ١١ (١٩٢٦) ص ٢٤٠ رقم ١٣.
(٤٧) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٨٣-٩١.
(٤٨) جراف، «أبو قُرّة»، ص ١٦٩-١٧٧.
(٤٩) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٨٠-١٨٦.
(٥٠) جراف، «أبو قُرّة»، ص ١٧٨-١٨٤.

١١. ميمر يحقّق أنَّ الله ابنًا هو عدلُه في الجوهرِ ولم يَزَلْ معَهُ

طبعه باشا (١٩٠٤)[٥١]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٥٢].

١٢. قول في أنَّ المسيح ماتَ باختياره

طبعه GRIFFITH (١٩٧٩)[٥٣] مع ترجمة إنجليزيّة، والنّصُّ لا يزيد على صفحة. ثمّ أعاد تحقيقه الأب سمير خليل، مع دراسة مقارنة[٥٤].

١٣. ميمر في موتِ المسيح

طبعه باشا (١٩٠٤)[٥٥]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٥٦]. وقد أعددتُ طبعةً جديدةً منقَّحةً، تظهر عن قريبٍ إن شاء الله.

١٤. رسالة إلى صديقٍ له يُدعى داود، كان سُرْيانيًّا فأصبحَ ملكيًّا، وهي في الاتّحاد

طبعها باشا (١٩٠٤)[٥٧]، وترجمها Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٥٨].

١٥. ميمر في تحقيقِ ناموسِ موسى، والأنبياء الّذين تنبّأوا على المسيح، والإنجيل الطّاهِر

طبعه باشا في «المشرق» (١٩٠٣)[٥٩]، ثمَّ ضمن كتابٍ جامع

---

(٥١) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٩١-١٠٤.
(٥٢) جراف، «أبو قُرّة»، ص ١٨٤-١٩٨.
(٥٣) Sidney GRIFFITH, *Some unpublished Arabic Sayings attributed to Theodore Abu Qurrah*, in: *Le Muséon 92 (1979), p. 29-35.*
(٥٤) راجع سمير خليل، كتاب «جامع وجوه الإيمان» ومجادلة أبي قُرّة عن صَلْب المسيح، في: المسرّة ٦٧ (١٩٨١) ١٦٩-١٨٤.
(٥٥) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٤٨-٧٠.
(٥٦) جراف، «أبو قُرّة»، ص ١٩٨-٢٢٣.
(٥٧) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٠٤-١٣٩.
(٥٨) جراف، «أبو قُرّة»، ص ٢٣٩-٢٧٧.
(٥٩) باشا، «صحّة الدّين» (١٩٠٣)، ص ٦٣٦-٦٤٣ و٦٩٣-٦٩٥.

(١٩٠٤)[٦٠]، ثمّ كُتيّب مُنفصل[٦١] مع ترجمة فرنسيّة (١٩٠٥)[٦٢]. وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٦٣].

١٦. مَيْمَرٌ في تحقيق الأرثوذكسيّة الّتي ينسبها النّاس إلى الخلقيدونيّة، وإبطال كلّ مِلّة تنتحلُ النّصرانيّة سوى هذه المِلّة

طبعه باشا في المشرق (١٩٠٣)[٦٤]، ثمّ في كتابه الجامع (١٩٠٤)[٦٥]، ثمّ في كُتيّب مُنفصل (١٩٠٥)[٦٦] مع ترجمة فرنسيّة[٦٧]. وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٦٨].

١٧. جامع وجوه الإيمان بتثليث وحدانيّة الله وتأنُّس الله الكلمة من الطّاهرة العذراء مريم

هذا الكتاب الضّخم، الموضوع سنة ٨٢٥، يتألّف من ٢٥ بابًا. وقد يكون من تآليف أبي قُرّة، إلاّ أنّ الأرجحَ أنْ يكونَ أحدُ تلاميذه هو الذي ألّفه[٦٩]. لدينا اليوم ٧ مخطوطات تحوي كتابنا أو جزءًا منه. وأقدمها وأكملها في المكتبة البريطانيّة بلندن British Library Or 4950 (١٩٧ ورقة، بخطّ إسطفان الرّمليّ، سنة ٨٧٧م).

وقد طبع الأب لويس معلوف الأبواب ٤ إلى ٨ في المشرق

---

(٦٠) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٤٠-١٥٤.
(٦١) باشا، «صحّة الدِّين» (١٩٠٥)، ص ١-١٦.
(٦٢) باشا، «صحّة الدِّين» (١٩٠٥)، ص ١٥-٢٧. (بالترقيم الغربيّ)
(٦٣) جراف، «أبو قُرّة»، ص ٨٨-١٠٢.
(٦٤) باشا، «صحّة الدِّين» (١٩٠٣)، ص ٦٩٥-٧٠٢ و٨٠٠-٨٠٩.
(٦٥) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٥٤-١٧٩.
(٦٦) باشا، «صحّة الدِّين» (١٩٠٥)، ص ١٦-٣٣.
(٦٧) باشا، «صحّة الدِّين» (١٩٠٥)، ص ٢٧-٤٧ (بالترقيم الغربيّ).
(٦٨) جراف، «أبو قُرّة»، ص ١٠٣-١٢٨.
(٦٩) Khalil SAMIR, *La «Somme des aspects de la foi», œuvre d'Abū Qurrah?*, in: Khalil SAMIR (ed.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984)*, coll. «Orientalia Christiana Analecta» 226 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1986), p. 93-121.

(١٩٠٣)[٧٠]. ثمَّ في «مقالات قديمة» (١٩٠٦)[٧١]، ثمَّ في طبعة (١٩٢٠)[٧٢]. أمَّا GRAF فأعدَّ النَّصَّ بكامله للطَّبع، مع ترجمة ألمانيَّة، وتوفِّي دون طبعه. وقد بلغنا أنَّ S. GRIFFITH استلم مخطوط GRAF، وهو يعدُّه للطَّبع مع ترجمة إنجليزيَّة في مجموعة CSCO في لوفان. وقد أعددنا الباب ١٨ للطبع، وسيظهر عن قريب إن شاء الله.

١٨. ثماني مسائلَ وأجوبةٍ طَعْنٌ على البرانيِّين

مخطوط سباط ١٣٢٤ (سنة ١٧٧٣م) ص ٢٠١-٢١١. وها هي البداية: «المسألة الأولى، قال أبو قُرَّة: أتاني رجلٌ مسلم في عدَّةٍ من أصْحابه، وأنا عند قبر المسيح الإلهنا، ومعي جماعة من النَّصارى».

١٩. ردٌّ على الَّذين يقولون: إنَّ النَّصارى يؤمنون بإلهٍ ضعيف، إذ يقولون إنَّ المسيح إله، وإنَّه لُطِمَ وضُرِبَ وصُلِبَ وماتَ وقامَ

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢١٢-٢١٦. بدايته: «أمَّا قولكم، يا هؤلاء، لنا معشرَ النَّصارى: إنَّ المسيحَ ضعيفٌ، إذا كانَ لُطِمَ وضُرِبَ وصُلِبَ ولَقِيَ الآلامَ والأوجاعَ والأنصاب...».

٢٠. ردٌّ على الَّذين يقولون: إنَّ كلمة الله مخلوقة

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢١٧-٢١٩. بدايته: «يُقال لهم: إنَّ المسيحَ ربُّنا، الابن الأزليَّ الَّذي لمْ يزلْ معَ الآبِ الإله مولودًا منه، قد يُسمَّى في الكتب المقدَّسة كلمةُ الله».

٢١. مجموع من نبوَّات الأنبياء لتوكيد وتحقيق تجسُّد المسيح وصلبه ودفنه وقيامته وصعوده

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢٢٣-٢٣٠. بدايته: «إنْ قال قائل: فإذا

---

(٧٠) لويس معلوف، «أقدم المخطوطات النَّصرانيَّة العربيَّة»، في: «المشرق» ٦ (١٩٠٣)، ص ١٠١١-١٠٢٣.

(٧١) شيخو، «مقالات دينيَّة» (١٩٠٦)، ص ٨٦-٩٩.

(٧٢) شيخو، «مقالات دينيَّة» (١٩٢٠)، ص ١٠٧-١٢٠.

كان المسيحُ ابنَ الله، فكيف يُسمّى كلمتَه، وكلمةُ الله مخلوقةٌ غيرُ خالقة؟ نُجيبُ من كُتُبِ الله».

٢٢. في نبوّات الأنبياء والإشارات والرُّسوم في مجيء المسيح وتجسُّده، وآلامه وصلبه، وقيامته وصعوده إلى السَّماء. وفي إبطال مذهب اليهود ونَفْيِهم، لكُفرِهِم بالمسيح؛ ودخول الأمم في موضعهم، لإيمانهم بالمسيح وطاعتِهم له

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢٣١-٢٤١. بدايته: «قال أشعيا النَّبيُّ في إسقاط بني إسرائيل: إنَّ الله قال: يا بني إسرائيل، إنّني سألقي عليكم الحزنَ والبلايا طولَ أيّامِ حياتِكم».

٢٣. مَيامِرٌ لآحاد الصوم

إلى اليوم، لم توصَفْ هذه الميامر أو المواعظ، بل تكاد لم تُذكَر. لذلك اجتهدنا بإمعان النظر فيها، وفحصها بدقّة إذ الآراء عنها متضاربة تمامًا وخاطئة. وذكرنا بداية الميمر، وهي خيرُ طريقة للتعريف بالعظات. فقد تنسب المخطوطات إلى أبي قُرّة أربع عظات لزمان الصوم الكبير، للأحد الأوّل والرابع والخامس والسادس؛ وقد تكون عظتا الأحد الثاني والثالث في طيّات بعض المخطوطات. إلّا أنّنا لم نتأكّد بعدُ من صحّة نسبة هذه الميامر إلى أبي قُرّة، ولا يُمكن ذلك إلّا بعد نشر الميامر.

أ - ميمر للأحد الأوّل من الصَّوم

مخطوط دير مار يعقوب بالقدس رقم ٨، ورقة ٣٠ب-٣٥ب[٧٣]، وهو فريد.

البداية: «قد كان ينبغي لنا، أيُّها الإخوة معشر النّصارى».

ب - ميمر للأحد الرّابع من الصَّوم، في العَشّارِ وصاحبه

لقد اكتشفنا ٣ مخطوطات لهذا الميمر:

---

(٧٣) راجع كيكيلدس، ص ١٤١-١٤٥، ص ١٤٣ رقم ٥.

١. مخطوط المكتبة الشّرقيّة ببيروت رقم ٥١٢ (القرن ١٦)، ورقة ٢٩٣ظ-٢٩٧ظ (= ص ٦٣٦-٦٤٤ سابقًا).[٧٤]

العنوان: «ميمر قاله القدّيس ثاوذورس أسقف حرّان، يقال في الأحد الرابع من الصوم المقدّس، في العشّار وصاحبه».

البداية: «إنَّ المسيح ربّي قد فرض عليَّ، يا أحبّاي، من توصيتكم وإنذاركم والتقدّم إليكم، أمرًا لم يسعني تركه. وإلّا، فقد عرضتُ نفسي للبلاء وأسلمتها للهلاك، وأستوجب العتوبة».

٢. مخطوط دير مار يعقوب بالقدس رقم ٨، ورقة ٤٩ب-٥٥أ.[٧٥]

العنوان: «ميمر يُقرأ في الأحد الرابع من الصوم، من قول أبينا القدّيس ثاودورس أسقف حرّان».

البداية: «يا أحبّائي، إنَّ المسيح ربّي قد فرض عليَّ موعظتكم».

٣. مخطوط المكتبة الشّرقيّة ببيروت رقم ٥١٠ (نهاية القرن ١٨)، ورقة ٤٤ظ-٤٨ج (= ص ٧١-٧٨ سابقًا).[٧٦]

العنوان: «عظة اليوم الأربعاء من الجمعة الأولى من الصوم الكبير المقدّس، لأبينا البار تاودورس أسقف حرّان. يبيّن فيه (sic) أنْ كيف يجب أن نمقت الرذايل، وكيف ينبغي أن يكون مسيرنا في هذه الدنيا، وفي الصوم، وغير ذلك».

البداية: «إنَّ المسيح ربّي قد فرض عليَّ، يا أحبّاي، من موعظتكم ووصيّتكم وإنذاركم والتقدّم إليكم، أمرًا لن يسعني تركه. وإلّا، فقد عرضتُ نفسي، وأسلمتُها للتهلكة، وأستوجب العقوبة الدائمة».

---

(٧٤) راجع: الأب لويس شيخو، في «المشرق» ٨ (١٩٠٥)، ص ٤٢٥-٤٢٧ رقم ٦٠، وفي مجلة M.U.S.J. ١١ (١٩٢٦)، ص ٢١٥-٢١٦.
(٧٥) راجع كيكيلس، ص ١٤٣ رقم ٨.
(٧٦) راجع: الأب لويس شيخو، في «المشرق» ٨ (١٩٠٥)، ص ٤٧١-٤٧٣ رقم ٦١، وفي مجلة M.U.S.J. ١١ (١٩٢٦)، ص ٢١٤-٢١٥.

جـ - ميمر للأحد الخامس من الصَّوم

مخطوط دير مار يعقوب بالقدس رقم ٨، ورقة ٥٥أ-٦٧أ[٧٧]، وهو فريد.

البداية: «إنّنا نرتّب على سلطاننا بروح القدس الذي قبلناه من المعموديّة...».

د - ميمر للأحد السّادس من الصَّوم

«يقال في الصّحراء على الجماعة».

البداية: «الحمد لله الحميد المحمود المعبود في السّموات والأرض. نحمده بنعمته، ونشكره بآلائه، ونسأله الرَّحمة بامتنانه». مخطوط دير طور سيناء، عربيّ ٤٤٧ (القرن ١٣) ورقة ١٧٧أ-١٧٩أ (والنّسبة إلى أبي قُرَّة غير مؤكّدة).

٢٤. مديح للخليفة المأمون

البداية: «أعزّ الله أمير المؤمنين الإمام المأمون. القائد المنصور، الخليفة الميمون. السّيّد المحبوب. ذي الصولة المرهوب». يوجد في مخطوط دير طور سيناء عربيّ ٤٤٧ (القرن ١٣) ورقة ١٧٩أ-١٨٢ب (ولكنّ النسبة إلى أبي قُرَّة غير مؤكّدة).

هذا ما استطعنا أن نتوصّل إليه من المعلومات عن مؤلّفات أبي قُرَّة العربيّة. أمّا ما نُسب إليه بعض المُحْدَثين من ترجمة كتاب «أنالوطيقا الأولى»، فليس يستند إلى مصدر، وإنّما خلط هؤلاء بين ثيادورس النّاقل وأبي قُرَّة، كما أثبتنا ذلك في بحث سابق[٧٨].

(٧٧) راجع كيكيلدس، ص ١٤٣ رقم ٩.

(٧٨) Samir Khalil SAMIR, *Théodore de Mopsueste dans le «Fihrist» d'Ibn an-Nadim*, in: *Le Muséon* 90 (1977) 355-363, notamment 358-359 et 363.

المختصرات المستعملة في المقال

١	أبو رائطة، «مؤلّفاته» = (١٩٥١)	Georg GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'iṭa*, coll. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 130 (Louvain 1951) Text; 131 (Louvain 1951) Übersetzung.
٢	أبو قرّة، «في السّجود للصّور» = (١٨٩٧)	Ioannes ARENDZEN, *Theodori Abu Kurra de Cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus (Bonn: Drobnig, 1897), XXII + 52pp. + 50pp. arab.*
٣	باشا، «صحّة الدّين» = (١٩٠٣)	قسطنطين باشا، «ميمر في صحّة الدّين المسيحيّ للأب الفاضل والفيلسوف الكامل ثاودورس أبي قرّة أسقف حرّان» في: «المشرق» ٦ (١٩٠٣)، ص ٦٣٣-٦٤٣ و٦٩٣-٧٠٢ و٨٠٠-٨٠٩. ويُلاحَظ أنّ التّوطئة (ص ٦٣٣-٦٣٤) بقلم الأب لويس شيخو.
٤	باشا، «صحّة الدّين» = (١٩٠٥)	Constantin BACHA *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra évêque de Haran*, publié et traduit en français pour la première fois (Tripoli et Rome, (1905)), 47pp. + 33pp. arabes (éd. et trad. du numéro 1).
٥	باشا، «ميامر» = (١٩٠٤)	قسطنطين الباشا، «ميامر ثاودورس أبي قرّة أسقف حرّان. أقدم تأليف عربيّ نصرانيّ» (طُبع بمطبعة الفوائد لصاحبها خليل البدويّ في بيروت سنة ١٩٠٤، ٢٠٠ صفحة، يحوي ٩ ميامر).

٦	جراف، «أبو قرّة» (١٩٠٥) =	Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740-820)*, coll. «Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte», 10. Band, 3. und 4. Heft (Paderborn, 1910) (Traduction des 10 traités publiés par BACHA, avec une étude).
٧	ديك، «مقالان» (١٩٥٩) =	Ignace DICK, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, in: *Le Muséon* 72 (1959), p. 53-67.
٨	ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢) =	إغناطيوس ديك، «ميمر في وجود الخالق والدّين القويم لثاودورس أبي قرّة (المتوفّي حول سنة ٨٢٥م)» - سلسلة «التّراث العربيّ المسيحيّ» رقم ٣ (جونية وروما ١٩٨٢، ٢٩٨ صفحة + ٥٦ صفحة بالفرنسيّة)
٩	شيخو، «مقالات دينيّة» (١٩٠٦) =	لويس شيخو، «مقالات دينيّة قديمة لبعض مشاهير الكتبة النّصارى من القرن التّاسع إلى القرن الثّالث عشر» (بيروت ١٩٠٦، ٦ + ١٢٦ صفحة)، هنا ص ٥٦-٨٧.
١٠	شيخو، «مقالات دينيّة» (١٩٢٠) =	لويس شيخو، لويس شيخو، «مقالات دينيّة قديمة لبعض مشاهير الكتبة النّصارى من القرن التّاسع إلى القرن الثّالث عشر»، الطّبعة الثّانية (بيروت ١٩٢٠)، هنا ص ٧٥-١٠٧ [إعادة طبع السابق].
١١	كيكيلدس	«برنامج كتب الخطّ العربيّة الموجودة في مكتبة القبر المقدّس المختصّة بدير الرّوم العامر» لجامعه الشّمّاس كلاويا كيكيلدر (القدس: ١٩٠١)، ٨ + ١٦٨ صفحة.
١٢	ميخائيل الكبير، «التّاريخ» =	Jean-Baptiste CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditée pour la première fois et traduite en français, 4 volumes (Paris 1899-1910) III, p. 32-34

المراجع

نذكر هنا كلّ ما يختصّ بأبي قرّة، على فئتين: الأولى تحوي مؤلّفات أبي قرّة العربيّة وترجمانها، والثانية تحوي الدراسات عنه وعن مؤلّفاته، مرتّبة ترتيبًا أبجديًّا (ثمّ تاريخيًّا، إن كان لمؤلّف عدّة مؤلّفات).

أوّلًا - نصوص وترجمات

١. قسطنطين باشا: «ميمر في صحّة الدين المسيحيّ للأب الفاضل والفيلسوف الكامل ثاودورس أبي قرّة أسقف حرّان» في: «المشرق» ٦ (١٩٠٣) ص ٦٣٣-٦٤٣ و٦٩٣-٧٠٢ و٨٠٠-٨٠٩. ويُلاحظ أنّ التوطئة (ص ٦٣٣-٦٣٤) بقلم الأب لويس شيخو.

٢. قسطنطين باشا: «ميامر ثاودورس أبي قرّة أسقف حرّان. أقدم تأليف عربيّ نصرانيّ» (طبع بمطبعة الفوائد لصاحبها خليل البدويّ في بيروت [سنة ١٩٠٤] ٢٠٠ صفحة يحوي ٩ ميامر.

٣. إقليميس يوسف داود: «كتاب جامع الحُجَج الراهنة في إبطال دعاوي الموارنة» (القاهرة ١٩٠٨) ص ٥٠٤-٥٠٦ [مقتبسات من رقم ١].

٤. إغناطيوس ديك: «ميمر في وجود الخالق والدين القويم لثاودورس أبي قرّة (المتوفّى حول سنة ٨٢٥م)» - سلسلة «التراث العربيّ المسيحيّ» رقم ٣ (جونية وروما ١٩٨٢) ٢٩٨ ص + ٥٦ ص (بالفرنسيّة) [إعادة نشر رقم ٦].

٥. إغناطيوس ديك: «ميمر في إكرام الأيقونات، لثاودورس أبي قرّة (المتوفّى حول سنة ٨٢٥م)» - سلسلة «التراث العربيّ المسيحيّ» رقم ١٠ (جونية وروما ١٩٨٦) ٢٧٢ ص + ٢٧ ص (بالفرنسيّة).

٦. حبيب زيّات: «دفائن الخزائن: وصف للمذاهب الملكيّة والنسطوريّة واليعقوبيّة لثاودورس أبي قرّة الملكيّ، وعبد يشوع الصوباوي النسطوريّ، وأبي رائطة اليعقوبيّ، رجّح كلّ منهم مذهبه دون اعتراض على الآخر»، في: «المشرق» ٢١ (١٩٢٣) ص ٩٠٦-٩٠٩

٧. سمير خليل سمير، «كتاب «جامع وجوه الإيمان» ومجادلة أبي قُرَّة عن صَلْب المسيح»، في: «المسرَّة» ٦٧ (١٩٨١) ١٦٩-١٨٤.

٨. لويس شيخو: «مقالات دينيّة قديمة لبعض مشاهير الكتبة النصارى من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر» (بيروت ١٩٠٦، ٦ + ١٢٦ صفحة) ص ٥٦-٨٧ - الطبعة الثانية (بيروت ١٩٢٠) ص ٧٥-١٠٧ [إعادة طبع رقم ١].

٩. لويس شيخو: «ميمر لثاودورس أبي قرّة في وجود الخالق والدين القويم»، في: «المشرق» ١٥ (١٩١٢) ص ٧٥٧-٧٧٤ و٨٢٥-٨٤٢.

١٠. لويس معلوف: «أقدم المخطوطات النصرانيّة العربيّة»، في: «المشرق ٦ (١٩٠٣)، ص ١٠١١ - ١٠٢٣.

11. Ioannes ARENDZEN, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus* (Bonn: Drobnig, 1897), XXII + 52 pp. + 50 pp. arab.

12. Constantin BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra évêque de Haran*, publié et traduit en français pour la première fois (Tripoli et Rome, [1905]), 47 pp. + 33 pp. arabes [éd. et trad. du traité N° 1].

13. Louis CHEIKHO, *Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara), l'évêque melchite de Ḥarrān (ca 740-820), sur l'existence de Dieu et la vraie religion* (Beyrouth 1912).

14. Leila DATHIACHVILI, *Theodore Abuḳuras traktatebi da dialogebi targmnili berʒnuliḍan Arsen iqaltoelis mier*, Tbilissi 1980 (=Les traités et dialogues de Théodore Abū Qurrah, traduits du grec par Arsène d'Iqalto).

15. Ignace DICK, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, in: *Le Muséon* 72 (1959) 53-67.

16. Reinhold GLEI und Adel Th. KHOURY, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam*. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe (Altenberge 1995).

17. Georg GRAF, *Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, coll. «Beiträge zur

Geschichte der Philosophie des Mittelalters», vol. XIV, 1 (Münster 1913).

18. Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Ḥarrān (ca. 740-820)*, coll. *Forschungen zur Christlichen Literatur - und Dogmengeschichte*, 10. Band, 3. und 4. Heft (Paderborn, 1910) [traduction des 10 traités publiés par BACHA, N° 1-2, avec une étude].
19. Georg GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'iṭa*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 130 (Louvain 1951), p. 65-87, 163-165; 131 (Louvain 1951), p. 82-109, 198-200.
20. Sidney GRIFFITH, *Some unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah*, in: *Le Muséon* 92 (1979), p. 29-35.
21. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah, A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, coll. «Eastern Christian Texts in Translation», vol. 1 (Louvain: Peeters 1997), 22 + 99 pp.
22. Mechthild KELLERMANN-ROST, *Ein pseudo-aristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn aṭ-Ṭayyib.* Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander Universität zu Erlangen-Nürnberg (Erlangen, 1965), p. 17-25, 32-45, 97-118, 205-228.
23. John C. LAMOREAUX, *An unedited tract against the Armenians by Theodore Abū Qurrah*, in: *Le Muséon* 105 (1992) 327-341.
24. Paola PIZZO, *Teodoro Abū Qurrah, La Difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*, coll. «Patrimonio Culturale Arabo Cristiano» diretta da Samir Khalil SAMIR, vol. 1 (Milano: Jaca Book, 1995), 187 pp.

ثانيًا – الدراسات الخاصّة بأبي قرّة

إنّ أكمل ما كُتب بالعربيّة عن أبي قرّة ما جاء في مقدّمة إغناطيوس ديك (١٩٨٢، رقم ٤) وفي مقالنا المنشور في بغداد (١٩٨٣، رقم ٢٨).

كما توجد أيضًا نبذات بسيطة في مقدّمة الطبعات المذكورة (أرقام ١-٢-٧-٨). نذكر أيضًا، كي يكمل جردنا، النبذات الآتية:

٢٥. لويس شيخو، عن كتاب «ميامر ثاودورس أبي قرّة» (رقم ٢)، في: «المشرق» ٧ (١٩٠٤) ص ٤٩٣.
٢٦. لويس شيخو: «كتاب المخطوطات العربيّة لكَتَبة النصرانيّة» (بيروت ١٩٢٤) ص ٢٣-٢٤ (رقم ٦٨).
٢٧. ق.ت.: «أبو قُرَّة (تاودورس)»، في: «دائرة المعارف» لفؤاد أفرام البستاني، ج ٥ (بيروت ١٩٦٤) ص ٦٦جـ-٦٧جـ.
٢٨. سمير خليل سمير: «ثاودورس أبو قُرَّة، حياته ومؤلّفاته»، في: مجلّة المجمع العراقي ٧ (١٩٨٣) ١٣٨-١٦٠ Corporation Syriac Academy. Iraq the of journal
٢٩. عبد الرحمن بدوي: «منطق أرسطو»، الجزء الأوّل (القاهرة ١٩٤٨) ص ١٦-١٩.

أمّا باللغات الأوروبيّة، فالأبحاث عديدة، وإليك ما توصّلنا إلى معرفته:

30. Armand ABEL, *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, in: *L'élaboration de l'Islam* (Paris, 1961), p. 61-85.
31. Armand ABEL, *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes d'Abū Īsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq.* Texte arabe traduit et présenté (thèse inédite, Bruxelles, 1949), voir notamment p. LI-LV et LXI.
32. E. AJEM, *Le monothélisme des Maronites d'après les auteurs melchites*, in: *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 91-95.
33. Nersès AKINIAN, *Théodore Abū qurrah et Nana le Syrien en arménien, et la traduction arménienne du commentaire de l'évangile de Jean par Nana* (en arménien), dans *Handes Amsorya* 36 (1922), col. 192-205, 357-368, 417-424.
34. Julius ASSFALG, *Theodoros Abū Qurra*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (1965), p. 37-38.
35. Michel AUBINEAU, *Entretien de Jean l'Orthodoxe avec un*

manichéen, in: *Corpus Christianorum*, Series Graeca I (Brepols - Turnhout, 1977), p. 109-116.
36. Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. 5 (Freiburg im Breisgau, 1932), p. 65-66.
37. Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 1959, 488-489 et aussi 833 (index).
38. Hildebrand BECK, *Vorsehung vorherbestimmung in der theologischen Literatur der byzantiner*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 114 (Rome, 1937), p. 40-43.
39. Carl Hermann BECKER, *Christliche Polemik und islamische Dogmengeschichte*, in: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 26 (1912), p. 175-195; réédité dans: *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt* [*Islamstudien*, I] (Leipzig, 1924) [réimpression Olms Verlag, Hildesheim, 1967], p. 432-449.
40. Cyrille CHARON, *Abou Qorra (Théodore)*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, I (Paris 1912), col. 157-158.
41. K.A.C. CRESWELL, *Note on the Attitude of Islam Towards Painting*, in: *Bulletin of the Faculty of Arts* 7 (Cairo, 1944), p. 16-17.
42. Leila DATHIACHVILI, *Antimahmadianuri polemika Téodore Abukuras našromebsi*, in: *Sakitkhebi* 7-8 (1976) 82-101 (= La polémique antimusulmane dans les œuvres de Théodore Abū Qurrah).
43. Ignace DICK, *Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran* (780-825). Introduction générale, texte et analyse du traité de l'Existance du Créateur et de la vraie religion. Thèse de doctorat inédite (Louvain, 1960).
44. Ignace DICK, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Ḥarrān*: La personne et son milieu, in: *Proche-Orient Chrétien* 12 (1962), p. 209-233, 319-332; 13 (1963), p. 114-129.
45. Wolfgang EICHNER, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, in: *Der Islam* 23 (1936) 133-162 et 197-244; voir p. 136-137.
46. Heinrich GOUSSEN, compte rendu de BACHA, in:

Theologische Revue 5 (1906), p. 148-150.
47. Georg GRAF, *Die christlich - arabische Literatur bis zur frankischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts).* Eine literarhistorische Skizze (Freiburg im Breisgau, 1905), p. 31-37.
48. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, coll. *Studi et Tasti* (Vatican, 1947), p. 7-25 (voir aussi à l'Index, tome V, p. 155a).
49. Sydney GRIFFITH, *The Controversial Theology of Theodore Abu-qurra melkite Bishop of Ḥarrān*, thèse de doctorat inédite (The Catholic University of America, Washington D.C., 1978).
50. Sidney H. GRIFFITH, *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, in: Toufic FAHD (ed.), *La vie du prophète Mahomet;* colloque de Strasbourg 1980, Paris 1983, 99-146.
51. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian practice of venerating images*, in: *Journal of the American Oriental Society 105* (1984) 53-73.
52. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*, in: JAOS 105 (1985) 53-73.
53. Sidney H. GRIFFITH, *Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the ninth Century; The Example of the Summa Theologiae Arabica*, in: *Byzantion* 56 (1986) 117-138.
54. Sidney H. GRIFFITH, *Free will in Christian Kalām: the Doctrine of Theodore Abū Qurrah*, in: *Parole de l'Orient* 14 (1987) 79-107.
55. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's On the veneration of the holy icons*, in: *The Sacred Art Journal* 13 (1992) 3-19.
56. Sidney H. GRIFFITH, *Muslims and Church Councils; the Apology of Theodore Abū Qurrah*, in: Elisabeth LIVINGSTONE (Ed.), *Studia Patristica* 25 (1993) 270-299.
57. Sidney H. GRIFFITH, *Reflection on the biography of*

Theodore Abū Qurrah, in: Samir Khalil SAMIR (Ed.), Actes du 4e congrès international d'études arabes chrétiennes (Cambridge, septembre 1992), in: *Parole de l'Orient* 18 (1993) 143-170.

58. Sidney H. GRIFFITH, *Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion*, in: Samir Khalil SAMIR and Jørgen S. NIELSEN, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, coll. «Studies in the History of Religions» 63 (Leiden: Brill, 1994), p. 1-43.
59. Alfred GUILLAUME, *A debate between Christian and Moslem doctors*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (Centenary Supplement 1924), p. 233-244.
60. Alfred GUILLAUME, *Theodore Abu Qurra as apologist*, in: *The Moslem World* 15 (1925) 42-51.
61. Carl GÜTERBOCK, *Der Islam im Licht der byzantinischen Polemik* (Berlin, 1912), p. 15-17.
62. Roussoudane GVARAMIA, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs géorgiens des VIIIe-Xe siècles*, in: *Islamochristiana* 6 (1980) 290-291.
63. Ernst HAMMERSCHMIDT, *Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abû Qurra*, in: *Ostkirchliche Studien* 4 (1955) 147-154, notamment p. 153-154.
64. Arthur JEFFERY, art. *Abū Ḳurra*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, 2° éd., tome 1 (1954) 140b.
65. Max HORTEN, in: *Theologische Literaturzeitung* 39 (1914) 396-397.
66. Adel-Théodore KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*, Ed. Nauwelaerts (Louvain et Paris, 1969), p. 83-105.
67. Adel-Théodore KHOURY, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam* (1969), p. 18-20.
68. Adel-Théodore KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)* (Leiden, 1972).
69. Adel-Théodore KHOURY, *Bibliographie du dialogue islamochrétien. Auteurs chrétiens byzantins*, in: *Islamochristi-*

ana 1 (1975) 170-171.
70. Adel-Théodore KHOURY, *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e siècle)*, in: *Proche-Orient Chrétien* 29 (1979) 242-300; 30 (1980) 132-174; 32 (1982) 14-49; voir notamment p. 265-271.
71. Paul KHOURY et Robert CASPAR, *Bibliographie du dialogue islamochrétien*. Auteurs chrétiens arabes du VII^e-X^e siècle, in: *Islamochristiana* 1 (1975), p. 154-156.
72. C. A. KNELLER, *Theodor Abucara Uber Papsttum und Konzilien*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 34 (1910) 419-427.
73. Ignace KRAČKOVSKIJ, *Fedor Abu-Kurra u musul'manskikh pisatelej IX-X veka* [= Théodore Abū Qurrah chez les auteurs musulmans des IX-X^e siècles], in: *Khristianskij Vostok* 4 (Saint-Pétersbourg, 1916) 301-309.
74. Paul KRAUS, *Zu Ibn al-Muqaffa'*, in: *Rivista degli Studi Orientali* 14 (1932) 1-20, notamment p. 3, note 3 [à propos d'un texte de Ǧāḥiẓ, mentionnant Abū Qurrah comme traducteur d'Aristote].
75. I. LOLACHVILI, *Arsen Iq.altoeli* (Tbilissi 1978), p. 112-113.
76. Bernard LOTH et Albert MICHEL, *Tables générales*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*XVI (Paris 19), col. 15-16, *s.v.* Abucara.
77. Wilferd MADELUNG, *Al-Qāsim Ibn Ibrāhim and Christian theology*, in: ARAM 3 (1991) 35-44. [L'Auteur compare Al-Qāsim, mort en 860, avec Abū Qurrah, Abū Rā'iṭah et 'Ammār al-Baṣrī, montrant que les ressemblances avec ce dernier sont manifestes].
78. Louis MARIÈS, *Un commentaire sur l'Evangile de saint Jean rédigé en arabe circa 840 par Nonnos (Nana) de Nisibe, conservé dans une traduction arménienne circa 856*, in: *Revue des Etudes Arméniennes* 1 (1921), p. 273-296.
79. Louis MARIÈS, *Epikura = Abukurra*, in: *Revue des Etudes Arméniennes* 1 (1921), p. 439-441.
80. E. MARIN, *Abucara Théodore*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I (Paris 1909), col. 287.

81. Guy MONNOT, *Abu Qurra et la pluralité des religions*, in: *Revue d'Histoire des Religions* 208 (1991) 49-71.
82. Joseph NASRALLAH, *L'Eglise Melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie Centrale* (Jérusalem, 1976), p. 84 et 121-122. NASRALLAH Hnein.
83. Joseph NASRALLAH, *Regard critique sur I. Dick, Th. Abū Qurrah, De l'existence du Créateur et de la vraie religion*, in: *Proche-Orient Chrétien* 36 (1986) 46-62; 37 (1987) 63-70.
84. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, vol. II, tome 2 (750-Xe s.) (Louvain: Peeters, 1988), p. 104-134.
85. François NAU, *Lettre du R. P. Constantin Bacha sur un nouveau manuscrit carchouni de la Chronique de Michel le Syrien et sur Théodore Abou-Kurra*, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 11 (1906), p. 102-104.
86. Aurelio PALMIERI, *[La polemica dell'Islam]*, in: *Bessarione* 7 (1900) 609-641; 8 (1900) 145-161; voir p. 617-618.
87. Aurelio PALMIERI, *Die Polemik des Islam* (Salzburg, 1902), p. 18-19.
88. Paul PEETERS, *La passion de saint Michel le Sabaïte*, in: *Analecta Bollandiana* 48 (1930), p. 65-98.
89. Gregor PERADZE, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Ueberlieferung*, in: *Oriens Christianus* 30 (1933), p. 192-194.
90. Samir Khalil SAMIR, *Théodore de Mopsueste dans le «Fihrist» d'Ibn an-Nadīm*, in: *Le Muséon* 90 (1977) 355-363, notamment 358-359 et 363.
91. Samir Khalil SAMIR, *Yannah dans l'onomastique arabo-copte*, in *Orientalia Christiana Periodica 45 (1979) 166-170.*
92. Samir Khalil SAMIR, *Note sur les citations bibliques chez Abū Qurrah*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 49 (1983) 184-191.
93. Khalil SAMIR, *La «Somme des aspects de la foi», œuvre d'Abū Qurrah?*, in: Khalil SAMIR (ed.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984)*, coll. «Orientalia Christiana Analecta» 226 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1986), p. 93-121.

94. Samir Khalil SAMIR, *La littérature melkite sous les premiers abbasides*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 469-486.
95. Samir Khalil SAMIR, *Abū Qurrah et les Maronites*, in: *Proche-Orient Chrétien* 41 (1991) 25-33.
96. Samir Khalil SAMIR, *Abū Qurrah (755?-?)*, in: *Encyclopédie Maronite* 1 (Kaslik: USEK, 1992), p. 215b-217b.
97. Samir Khalil SAMIR, *Le traité sur les icônes d'Abu Qurrah mentionné par Eutychius*, in: *Orientalia christiana Periodica* 58, (1992) 461-474.
98. Samir Khalil SAMIR, *Saint Rawḥ al-Qurašī. Étude d'onomastique arabe et authenticité de sa passion*, in: *Le Muséon* 105 (1992) 343-359.
99. Hermann Josef SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee, VIII. Theodor Abū Qurra (820/5) über «unfehlbare» Konzilien*, in: *Theologie und Philosophie* 49 (1974) 489-509.
100. Hermann Josef SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Pader-born etc.: Schöningh, 1979), p. 148, 406 et surtout 171-191: Theodor Abû Qurra (+ 820/5) Über unfehlbare Konzilien.
101. Michael TARCHNIŠVILI et Julius ASSFALG, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. *Studi e Testi* 185 (Vatican, 1955), p. 129, 206, 207-208, 370-371, 375, 380, 385 et 519a (= index).
102. Arthur Stanley TRITTON, *The Bible Text of Theodore Abu Kurra*, in: *Journal of Theological Studies*, 34 (1933), p. 52-54.
103. Siméon VAILHÉ, compte rendu de BACHA (*supra*, N° 2), in: *Echos d'Orient* 8 (1905), p. 59.
104. Siméon VAILHÉ, compte rendu de BACHA (*supra*, N° 10), in: *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 183-184.
105. Siméon VAILHÉ, *L'Eglise Maronite du Vᵉ au IXᵉ siècle*, in: *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 257-268, 344-351; voir p. 349-351.
106. Albert VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe. Traité apologétique. Etude, texte et traduction*, coll. *Bibliothèque du Muséon* 21 (Louvain, 1948), surtout les pp. 18-21.

107. Alexander VASILIEV, *The Life of St Theodore of Edesse*, in: *Byzantion* 16 (1942-1943), p. 210-218.
108. John W. VOORHIS, *The Discussion of a Christian and a Saracen*, in: *The Muslem Word* 25 (1935), p. 266-273, notamment 272-273.

صدر حديثًا عن دار المشرق















رِحْلة البحثِ عَنِ الحقيقة: من «النَّبيّ» إلى «عبد الله»

الدكتور ربيعة أبي فاضل*

كَرم وجبران: تَناغُمٌ وَتَفاهُم

نما جيل أنطون كرم[1] بالكلمة والمغامرة. ففي زمانٍ لاغطٍ، خابطٍ، بابليّ، تَهاوتْ فيه القِيَم، ومَزّقتِ الأمّةَ الخيبات، لجأ أهل التفتّح

(*) أستاذ في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الجامعة اللبنانيّة. ومقاله هذا أُلقِيَ محاضرة ضمن نشاطات «الحركة الثقافيّة - أنطلياس»، لمناسبة تكريم الأديب أنطون غطّاس كرم، في ٧ آذار/مارس ١٩٩٩.

(١) وُلِدَ أنطون كرم في جزّين سنة ١٩٢١ (١٢ نيسان) (وقيل ٨ نيسان ١٩١٩). درس في جامعة القدّيس يوسف، بعد عهد الصِّبا في بلدته. إلتحق بالجامعة الأميركيّة، حاز بكالوريوس في الآداب، درجة شرف، ١٩٤٥، وحاز الماجستير العام ١٩٤٧. إلتحق بجامعة السوربون، فحصل على دكتوراه دولة العام ١٩٥٩. درّس اللغة العربيّة وآدابها، بين ١٩٣٦ و١٩٤٩، في الكلّيّة العامّة للجامعة الأميركيّة. تسلّم رئاسة الدائرة العربيّة، حتّى ١٩٥٦، في الجامعة اللبنانيّة، وعمل أستاذًا للآداب والفكر العربيّ. ١٩٥٦ انتقل إلى الأميركيّة، وظلّ فيها حتّى وفاته، (١٩٧١-١٩٧٤) رئيسًا لدائرتها. ١٩٦٠-١٩٦٣، عميد كلّيّة الآداب في الجامعة اللبنانيّة. ١٩٦٧-١٩٦٨، أستاذ زائر في جامعة كولومبيا، الولايات المتّحدة. ١٩٧٤-١٩٧٥، أستاذ زائر في جامعة بركلي، كاليفورنيا. عشرة مؤلّفات في النقد الأدبيّ، والفكر التأمّليّ، والبحث التاريخيّ، والخلق الفنّيّ. عشرات الأبحاث والرسائل والمقالات في الموسوعات العالميّة، والمجلّات العلميّة والأدبيّة. وعدد من الترجمات بالفرنسيّة والإنكليزيّة. أجيال من الطلّاب تتلمذت عليه، وشعاره: «إن لم تُعلِّمْ بحُبّ فلا أنت تُعطي ولا الطالب يستجيب». «أحاول أن أُلطِّف ما أمكنني من عذاب الآخرين. أنا في أشدّ عذابي عندما يكثر=

والإبداع، والتحرّر، إلى الكلمة يحلُمون بالقيامة[٢]، يُغامرون، يتطلّعون الجوهر، يَبنون على الحقّ[٣]. ومثّل الأدبُ الجبرانيّ، في وجدانهم، أبعادًا إنسانيّة، وروحيّة، وفنّيّة لم يُدركها مَقامُ الأدب، من قبلُ، فأدهشتهم نَزَعاتُ التحرّر، والتغيّر، والتسامي، والانفتاح، في النتاج الجبرانيّ[٤].

لَفتَ جبرانُ نظرَ كرم بتجديده، فَدرَسه، وحَفِظَ الكثيرَ من مقالاته، ولا سيَّما «لكُم لغتكم ولي لُغَتي» التي تُجسِّدُ روحَ الخروجِ على التقليد والمحافظة. وقيلَ إنّه نَسَخَ «الأجنحة المكسَّرة» على دفترٍ ما زالَ في مكتبته حتَّى اليوم، وهو بَعْدُ في الرّابعةَ عشرةَ أوِ الخامسةَ عشرةَ[٥].

قال كرم: «قرأناه في عهد الصِّبا فما استنفدناه... سَرى دمُه في خواطِرِنا فصارَ مِنّا... حاضرٌ في أشكال عواطفنا، حاضرٌ في مناطقِ خيالنا حتَّى المطلقِ والخارق. حاضرٌ في تمرُّدِه ورَفْضِه ونداءِ الحرِّيَّة. حاضرٌ في حُبِّه، وفي تَصوُّفِه لِفَنِّه لأنَّ الفنَّ هو الحياة. كان أُمَّةً في أديب، خلالَ لَحْظَةٍ من لَحَظاتِ وجودِها المُعاصر»[٦].

ترجمَ كرم كتابَ النّبيّ، العام ١٩٥٥، وهو مخطوطٌ بالفرنسيّة. وفي هذا العام عينِه، وبَعْدَ وفاة أُمّه بسنة، شرع يُنشئُ عبدَالله، حتّى تاريخ تَخْبير الفاتحة، ١٩٦٨، في المهجر الأميركيّ. وفي العام ١٩٥٦، كَتبَ جبران تأثُّراتُه وتأثيراتُه، في النَّدوة اللّبنانيّة. ثمّ أنجزَ أطروحةً عنه، العام ١٩٥٨، وَصَدَرت، العام ١٩٨١، عن «دار النهار»، بعنوان: *La vie et l'œuvre littéraire de G.K.G.*

=المعذّبون». توفّي في ١٢ حزيران ١٩٧٩. راجع بشأن هذه المعلومات دراسة ميشال سعاده، «كتاب عبدالله، بحث في أبعاده الحضاريّة والجماليّة»، كلّيّة التربية، ١٩٧٣ - ١٩٧٤، إشراف د. أنطون كرم. ودراسة «أنطون غطّاس كرم الناقد»، لنجمة سليم حجّار، كلّيّة التربية II، ١٩٨٠، إشراف د. ربى سابا.

(٢) أنطون كرم، عبدالله، دار المكشوف، ط ١، ١٩٦٩، ص ٧ و١١٠.

(٣) خليل رامز سركيس، مصير، منشورات الندوة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٦٥، ص ٧٢.

(٤) راجع كلام كرم على أكبر أدباء النهضة الحديثة عندنا، النهار، (مقابلة: صُبحي حبشي)، أيلول ١٩٧٤.

(٥) نجمة حجّار، كرم الناقد، ص ٣.

(٦) مجلّة دراسات، كلّيّة التربية، العدد ١، ١٩٧٤، ص ٢٧-٢٨.

وَكَتَب أنطون كرم بحثًا عن جبران في الأنسيكلوبيديا الإسلاميّة، العام ١٩٦٢، كما ألقى عنه مُحاضرات في جامعة القاهرة، العام ١٩٦٤. وَكَتَب العام ١٩٧٠، «الصّورة الشّعريّة في أدب جبران»، في المِهْرجان العالميّ الذي عُقد في الجامعة الأميركيّة، ببيروت. وقد نظرَ كرم إلى ظاهرة الجبرانيّة على أنّها الأكثرُ تَنوّعًا وَغِنًى، في النّهضة، والأكثرُ أصالةً وَحُضورًا[٧].

وَكَما اجتهدَ جبران ليكونَ جارَ الحقّ، في النّبيّ، وَيَرغبَ في أن يعيشَ مثله، وأتقنَ توقيعَ الإيقاع والكلمات، وإحكامَ الطّريقةِ الخاصّة المميّزة[٨]، هكذا أسقطَ كرم ربعَ عبدالله، وكَتَبهُ بأعلى الانتباه، وحَمَّلَ الاستعارة مَدْلولَها الأدقَّ والأوسع[٩].

إنّنا لفي شِبْهِ يَقين أنّ بينَ روحِ جبران، وروحِ كرم، تَناغمًا عميقًا، وتفاهُمًا مُخَلِّقًا، في مَجالَيِ الاختبار والتّعبير، والنّظرة إلى الآخر، والحياة، والوجود. مِنْ هُنا، أهمّيّةُ الكشف عن أوجه التلاقي والتباين، بين «المصطفى» و«عبدالله»، ولو بِشَكْل مُجْمَلٍ، من خِلالِ رِحْلَتَيْهِما فكرًا وروحًا.

أ - أَوجهُ التلاقي

١ - إنّ عنوانَي الكتابَيْن مُتّصلان عضويًّا بالتراث الدينيّ والصّوفيّ العربيّ. فالمُصطفى الجبرانيّ لم يَتّصَفْ، وَيصلْ إلى أنْ يكونَ فجرَ زمانه، إلّا بعد تكرير العودات، والانتصار على دار الغربة والذّات.

---

(٧) من المفيد العودة إلى دراسة الأستاذ ميشال سعادة: «كتاب عبدالله»، م.س. ص ص ٢٥، ٥٥. فهي أفضل الدّراسات عن «عبدالله» حتّى اليوم.

(٨) بالغت هاسكل حين قالت إنّه أمضى سبعًا وثلاثين سنةً يكتب النّبيّ. فهو بدأه العام ١٩١٢ وأنجزه العام ١٩١٩، وظهرَ العام ١٩٢٣.
راجع: توفيق صايغ، أضواء جديدة على جبران، الدار الشرقيّة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٦، ص ٢٢٨.
أيضًا: نبيّ الحبيب، الأهليّة للنشر، ج ٢، ١٩٧٤، ص ١٦٤.

(٩) دراسة ميشال سعادة، م.س. ص ٤٧: «Une tentative mathématique de la métaphore».

وهكذا يُحاولُ عبدٌ منكسرٌ يَشعرُ بثقل الاغتراب (ص ٨) أنْ يَمتلِكَ رؤيا القيامة المنتظرة، بشقّه الثّاني - الله. فالأمْرُ الصّعبُ المُستصعبُ لا يَحمِلُه إلّا عبدٌ امْتحَنَ اللهُ قلبَه للإيمان، على ما قالَ الإمام عليّ، عادًا مُحمّدًا عبداللهِ الصّفيّ[١٠].

٢ - إنَّ مفهوم الخلاص في التّجربتيْن لا يتمّ بدون انفتاح على المطلق: النّبيّ المتحرّر يفتح آفاق التّحرّر بالمحبّة أمام الأورفليّين (وأورفيليس نيبا جذْرٌ من أورفيوس الذي تتقمّصه عبدالله في بعض لحظاته: «وانحنتِ الأدغالُ لألفاظه العذارى وزقزقَ ماءُ الكنبج» (ص ٢١)). وَوَجَدْنا عبدَ الله يَستجيبُ لدعوة الجنّيّة البيضاء إلى الرّحيل (ص ٤٩) ويُسلّمها أمره، في خاتمة الكتاب، انتظارًا للفرح المُتكامل الذي لا يزول (ص ١٣١).

٣ - نُلاحظُ استمرارَ رَمْزَي اللّيل والظُّلمة، والنّور والشّمس، على مدى مساحة الكتابة. كما نَرى الطّائرَ رمزًا عند كِلَيْهما، ولا سيّما في المقدّمة. فالمصطفى انطلق سروره انطلاق الطائر السجين من سجنه[١١]، وعبدالله حدّثنا عن الطائر الأزرق (ص ٣٤) الذي جعله يسلك الصدقَ سبيلًا إلى الجميل، ويَخرج على التّرسّة[١٢] واليأس. إنّهما اللّونانِ: الأزرقُ والأبيض يُكوِّنانِ عالم الداخلِ لدى كرم، وهو عالم طفليّ بهيّ.

٤ - ومع الانفتاح على المُطلَق بطريق التجرُّد، والتصوُّف، والتّرك، وَجَدْنا إلحاحًا عند المصطفى وعبدالله على أنْ يَنضُجَ الإنسانُ في فكره، وحرّيّته، واستقلاله، كي يُدركَ اللهَ ويتّحد به. قال جبران: «إنَّ كُلّا منكم يجبُ أن يَستقلّ بمعرفته لله، وبفهمه للعالم الأرضيّ»[١٣]. وعلى مثاله، «نَقَضَ عبدالله الاتّباعَ، أينما وقع في تَوافِهِ الأحزاب،

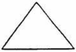
---

(١٠) نهج البلاغة، ت. محمّد إبراهيم، دار الجيل، ج ٢، بيروت ١٩٨٨، ص ٦٥.
(١١) النّبيّ، ت.م. نعيمة، مؤسّسة نوفل ١٩٧٨، ص ١٣.
(١٢) عبدالله، ص ٣١، ٣٧.
(١٣) النّبيّ، م.س. ص ٦٩.

وتُرّهات المذاهب. لم يَسَعْهُ إطارُ الطُّقوس، فخرجَ مِنْ أُرثوذكسيّة العقيدة، ثُمَّ اشتَهى الإيمان»[١٤].

٥ - ومَنْ يتعمَّقْ في إيقاع رحلتيهما يجدْ في نصَّيهما شَبهًا من حيث الشّخصيّات:

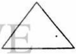
الجنّة البيضاء - الروح الكلّيّ



أنطونيو ريتزا الأقربُ إلى روح عبد الله، والعائد، مع تجاربه، من زمانِ الوثنيّة إلى أزمنة الصّناعة.

عبد الله

البحر - الذات الكبرى



الميطرا: فيها جذرٌ من ميترا الإلهة المعروفة، وهي الأقربُ إلى روح المُصطفى. وميترا في الإيرانيّة، قبلَ الزرادشتيّة، إلهُ النُّور، والحقّ، والعدل، ورمزُ الأملِ بالخلاص[١٥]

المصطفى - نبيُّ الله

---

(١٤) عبدالله، ص ١٠، ١١.

(١٥) ● يشبه ميترا بروميثوس من حيث عقد حلف مع الشّمس لخير النّاس، وخلاصهم من بؤسهم وشقائهم. فميترا هو إله الخصب والخلاص كما هو المسيح. (راجع: أنيس فريحة، دراسات في التاريخ، دار النّهار للنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢١، ٢٢).
وذُكِرَ أنّ ميترا المجوسيّ يهدي النّاس إلى جمالات الأرض، يدعوهم إلى عبادة النار المحيية، الماء المنعش، الهواء والنور، وسائر العناصر الطّبيعيّة ومصادر العيش. (روز غريّب، تمهيد في النقد الحديث، دار المكشوف، بيروت، ١٩٧١، ص ٢٨٣).

● وقد عبّر بول ڤاليري عن أزمة الأزمنة التي وصل إليها أنطونيو ريتزا، فوصف عصرنا الصّناعيّ، قال:
«Il a mené l'homme où il ne savait point aller» (Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Gallimard, 1945, p. 189)

وهذا الأمر ليس ببعيد عن مثلثِ العبدِ الصّالح (الخِضر)، وموسى، وفَتاه (رفيقُ رحلته) في سورة «الكهف» القرآنيّة، وفي البحث عَن العلم والحقيقة، كما يُشبِهُ الرّحلة الغلغامشيّة، حيث المثلّثُ: غلغامش - أوتو - نبشتيم، مالكُ سرِّ الخلود، وأورشنابي، الملاّح رفيقُ الرّحلة. وفي معظم الرحلات يَعنفُ الامتحانُ الذي يُوصِلُ إلى القداسة، فلا قداسةَ بدون عبورٍ، وَشَقاءٍ، وانتظار، وَقَلَق، ومُفاجآت مُدهشة وَمؤلمة! ويبدو أنّ قلّةَ الصّبر حَجَبَتْ موسى عنِ المعرفةِ الدينيّة، وأنّ قِلّةَ الحَذَر حَجبتْ غلغامش عَنِ الاحتفاظ بسرِّ الخلود، أمّا عبد الله فأوصَلَته الرّحلةُ إلى الإيمان الواعي، لأنّه أمُّ العقل وأبوه. وتحرَّرَ النّبيُّ، المختارُ الحبيب، مِنَ الرّحلات إلّا رِحْلةَ الرّوحِ العائدِ المُنقذ:

- سفينةُ المصطفى أقبلَتْ، ناداه البحر، ولا بُدَّ مِنَ الرّحيلِ المَعْجونِ بِعَجين الحنين والعودة[١٦].
- «عبدُ الله» أصغى إلى صوتٍ ناداه في سرِّه. هاتفٌ مُضيءٌ، نِداءٌ من أعماق الكون دَعاهُ إلى الخروج من ذاتِه الفَقْراء لِيتمتّعَ بنعمةِ السّعي الخصيب إلى سعادة الإنسان. فَتَدَفَّقَتِ العافيةُ فيه، وخرجَ من سجنه[١٧]، واتّحدَ بالإنسانيّة المعذّبة، وحُلمِها الصاعد في مدّ التاريخ[١٨].

٦ - ويأتي الكلامُ في النّبيّ على التحليقِ عاليًا، والعلوّ الشّاهق، والهُيَام بالأعالي التي لا تُدرَك[١٩]. هكذا تقاذفتِ الدُّروبُ عبدالله من شاهقٍ إلى شاهق، فتجنّحت روحه، وبات هو الجناحَ وفَضاءَ الحرّيّة. ضاقَتْ به الجدران، وراحَ حنينُه إلى المدى يتجدَّد، قال: «استمسكتْ أشواقُنا بخلاءٍ متعدّد في أرجوحةِ المجهول الذي لا يُدرَك»[٢٠].

---

(١٦) النّبيّ، ص ١٤، ١٥، ١٩.
(١٧) عبدالله، ص ٩، ١٢، ٣٤.
(١٨) م.ن. ص ٤٣.
(١٩) النّبيّ، ص ١٣، ١٠١، ١٠٢.
(٢٠) عبدالله، ص ١٨، ٢٢، ٣٠، ٣٢.

٧- وَيَبدو هَمُّ النَّبيّ وعبدالله، مَعًا، كانتا في التغلّب على الثُّنائيّة أو التناقُض في الذات، سَعيًا إلى الكمال والانسجام. شدَّدَ المصطفى على التطهُّر أمام الشمس، والذَّوبان فيها، ومعرفة سرّ الوجود الأعمق، لتخطّي تمزُّقات الذّات الصُّغرى[٢١]. أمّا عبدالله، فبعدَ أن ضاعت ذاته في فاجع الثنائيّة، وبعد أن انكسرت وحدته، وعذّبته التّناقضات، عاد ليفكّك السِرّ، وقد وَسَّعتْ روحُه الكون[٢٢]، قال: «خَيْرٌ لك أن تُسامَ الْجَحيمَ بِنَفْسٍ طَهَّرَتْها نارُ الاضطهاد، مِنْ أنْ تعيشَ مزدوجًا»[٢٣].

٨- وَكَما الحُبُّ يُطهِّرُ في النَّبيّ، وَيُحوِّلُ الكائنَ الأصغرَ إلى خُبزٍ مقدَّسٍ لوليمة الله السِّرّيّة[٢٤]، هكذا حدَّث عبدالله عَنِ «المحبّة الغامرة» المطهِّرة، مُتَسائلًا: «أيعودُ الحُبُّ الكُلّيُّ فيصبحَ كلُّ ما يَصنعُ الإنسانُ ترنيمةً للفرح تملأُ العمر الخاطف، الضّائع في أرضنا الممزّقة، الضّائعة؟»[٢٥] وقال: «أيّ طعم للعيش إن لم يُرْفَعْ قربانًا لِسَعادةِ الإنسان»[٢٦]. فبين «خبز» جبران و«قربان» كرم، وَجْدٌ صُوفيٌّ مَسيحيٌ يُذكّر بقول تيار دي شاردن:

«La foi au Christ universel est d'une fécondité inépuisable en morale et en mystique»[٢٧]

٩- وعلى الرُّغم مِنَ الكلام على الطُّرقِ المقفرة في «النّبيّ»[٢٨]، وعلى مواكب البشر المحشودة كالنَّمل جاهدةً مَكْدودةً، عانيةً، حاملةً صُلبانها وَنُعوشها في «عبدالله»[٢٩]، فإنَّ لدى الإنسان، في مَفهوم

(٢١) النّبيّ، ص ١٤، ١٦، ١٧.
(٢٢) عبدالله، ص ٨، ٢١، ٣٦.
(٢٣) م.ن. ص ٣٦.
(٢٤) النّبيّ، ص ٢٢.
(٢٥) عبدالله، ص ١٢، ٣٧.
(٢٦) م.ن. ص ٣٦.
(٢٧) Pierre Teilhard de Chardin: *Mon univers*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 61.
(٢٨) النّبيّ، ص ٩٤.
(٢٩) عبدالله، ص ٨١.

النبيّ، لَهَبًا رُوحيًّا يَنمو أبدًا في اتّجاه الحياة الكلّيّة[٣٠]، وهكذا، وَجَدَ «عبدالله» في «الجنّة البيضاء» تَحرُّرًا من النَّرجسيّة والعنف، وطريقًا فوق طريقه، لأنّها روحُ الخلاص[٣١]، ووَجدَ في الأساطير والرُّموز عودةً إلى البراءات الأوَّل، والفطرةِ، إذ لم يَكُنْ هَجْرٌ بينَ الإنسانِ والله[٣٢].

١٠- وثمّة كآبةٌ تجمعُ بينَ البطلين: «فالنّبيّ» - المصطفى يُصابُ بالكآبة، وهو يَرحلُ، ويَتساقطُ الدّمعُ على صدره[٣٣]. وقد طالما طغى على ابتسام عبدالله طيفٌ من الكآبة[٣٤].

١١- وأقام المصطفى بينهم كالبُحيرةِ بينَ الجبال[٣٥]، هكذا عادَ عبدالله إلى بحيرة نفسه، وَهبَّ فيه شَميمُ الموج[٣٦]، وساقهُ الرّحيل على شَعْر الجنّة إلى الجُزر الفردوسيّة، ليحيا ربيعَه الدائم. إنّها الصّورةُ عينُها التي استشعَرَها المُصطفى، عندما رأى سفينته مقبلة، لتُعيده إلى جزيرة أحلامه، وعندما راح يتأمَّلُ البحر الأمّ، كما تأمّله عبدالله: «ورأى (عبدالله) البحرَ في واحدة (يد) ورأى النّورَ في واحدة. وَهَبَّ فيه شميمُ الموج، وما تمخّضَ فيه من معاني الأبد»[٣٧]. إنّ الماءَ، دائمًا، رمزٌ للتجدُّد، والتّطهير، والتّحويل من حال إلى حال، فحيثما حلّت البحيرةُ، حَلّت الأعجوبة.

١٢- ويُحدّث المصطفى عن ليل الذّات التزمة ونهار الذّات الإلهيّة (ص ٥٣-٥٤)، أو الإنسانِ الشّاسع (ص ٩٧)، أو الذّاتِ الجبّارة (ص ٧٨). كذلك يُحدّثُ عبدُاللهِ عَنِ الفرديّة الصُّغرى التي تَصبو إلى

---

(٣٠) النّبيّ، ص ٩٩، ١٠٠.
(٣١) عبدالله، ص ٤٩.
(٣٢) Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Idée, Gallimard, Paris, 1957 p. 22, 80
(٣٣) النّبيّ، ص ١٨.
(٣٤) عبدالله، ص ٢٣.
(٣٥) النّبيّ، ص ٩٦.
(٣٦) عبدالله، ص ٤٣، ٤٦.
(٣٧) م.ن. ص ٤٥، ٤٦.

الذاتِ الجَماعيَّة الكُبرى، وأنّه هو والإنسانيّةُ وخدةٌ مَرْصوصةٌ، يَخيلُ صليبَها (٤٥). وقالَ كيفَ خرجَ من ظلمة نفسه، وليلِ أحشائه (ص ٢٦، و٣٠) ومن ليلِ مَأساته (٣٤) ومِنْ بُشتانه المطفأة نجومه (ص ٣٤) إلى الجنّة البيضاء المنوّرة، فعاشَ كالغائبِ عَنْ شَخْصِه (ص ٤٤).

١٣- وكمَا رأى المصطفى إلى الموت والحياة واحدًا، وإلى النُّضج والارتقاء اللّذين يَنتظران الكائن، بعدَ جهاده الروحيّ، وإلى عودته الثّانية كي يأخذ بأيدي التّائقين إلى مزيد من التّحرُّر[٣٨]، كذلك انسلخَ عبدالله عَنْ لذاذاتِ دُنياه ليعودَ إلى فجر الطُّفولة، ويَرفعَ التُّرابَ إلى مستوى الرُّؤى، وَيعتصمَ بالعِفّة مُواجهًا غربةَ الموت الباردة، ووَحْدتَه الرَّهيبة[٣٩]. سَحَقَتْهُ فكرةُ الإبقاءِ فَقرَّرَ قَهْرَ الموتِ بالكلمة[٤٠]، لِكَوْنِ الكلمة، وَحْدَها، تجعلُ الموتَ سَبيلًا إلى النَّجاة (ص ١٢٤).

١٤- وترى عندهما كلامًا على الحرّيّة والبُعدِ عَنْ تكرير التجسُّد، من ناحية «النّبيّ» (ص ٥٩-٦٠)، والصُّعودِ إلى جبل الربّ من ناحية «عبدالله» (ص ٧٥)، كما ترى محاولتَيهما المصالحة مع الحياة، واللجوءَ إلى الصّلاة. فالصّلاةُ تمدُّد ذات، وسَعْيٌ إلى السّلام، وخروجٌ من المأساة.

١٥- وتكلّمَ المُصْطفى على اللّذّة والهوى، فالهوى يَلتهمُ ذاتَه بذاته على حَدّ ما تفعلُ النّار[٤١]. هكذا رأى عبدالله شهواتِ المُدن تَفْنى، وما يَتوهَّمُه الناسُ بقاءً يَحملُ إليهم الفناء. «كُلّما اندفع إلى البقاءِ بعضٌ، غارَ بعضٌ في الفناء»[٤٢].

---

(٣٨) النّبيّ، فصل «الموت»، ص ٩٢.
(٣٩) عبدالله، ص ١٠٧-١٠٨.
(٤٠) م.ن. ص ١٠٩-١١٠.
(٤١) النّبيّ، ص ٦٢.
(٤٢) عبدالله، ص ٥٣.

ب - بعضُ التباين

١ - بدا المُصْطفى نبيًّا لله كما في المقدّمة، يَحملُ رسالةَ التحرير الرُّوحيّ، وهو يَعِدُ في الخاتمة بأنّه عائدٌ لخلاص الكثيرين. فهو أنْهى رحلته، وخُتِم عليه أن يَترك إلى بلد الرُّوح، بعدَ الكَرازة في ستّةٍ وعشرين مَوْضوعًا، تُحدِّدُ الطَّريقَ إلى الذّات الكبرى.

أمّا عبدُ الله فلا هو نبيٌّ، ولا هو معلّمٌ، ولا يَحملُ رسالةً من فوق، بل هو خَبَرَ طبيعةَ الحياة، ومَسيرةَ البشريّة، ومُعاناةَ أمّته وإنسانيها، وحاولَ أن يُصغي إلى الرُّوح الكونيّة، لكنّه عاد بحقيقتين:

- إنّ الكائنات تسلّى عَنِ المأساة والدائراتُ دوائر.
- وإنّه بجُزْمه المُتناهي لم يَستطعْ أنْ يَضُمَّ شمولَ الكلّيّةِ المطلقة، فَبَرَ ليسَ مِنْ جَماعة وَحْدةِ الوجود (ص ١٢٢، ١٢٩). مِنْ هنا حزنُه الوجوديّ والمتجسِّدُ والمُدَمّى، في حينِ لم يَتَغَنَّ المصطفى سوى بالفرح الكونيّ، مُحاولًا خَلْقَ الانسجام في أهل أورفليس، ونقلهم من الجيل إلى المعرفة والتَّسامي. ومن هنا أيضًا عودةُ عبدِ الله إلى مَصْدَرِ الخلاص الذي عادت إليه أُمُّه وهو «يسوع المصْلوب» (ص ١٣١)، وعاد إليه أبوه، تلميذُ عين ورقة، سنديانةِ الإيمان والإنسان، في نهضة الوطن.

«عين ورقة الطّاهرة، المتطوّرة في سماءِ الشّرق والتي حافظت على الإنسان، ودفعت بالحضارة العربيّة إلى المستوى العالميّ، محاربةً الجهل بالعلم»[٤٣]. قالت أمّ عبد الله، وهي على فراش الموت، بعد أن أدنَتْ من شَفَتَيها يسوعَ المصلوب: «يا عزائي، ويا مُخَلِّصي» (ص ١٣١-١٣٢).

٢ - إذا كانت رحلةُ المصطفى بوذيّةً، ثيوصوفيّةً، غنوصيّةً، فإنّ رحلةَ عبدالله تمّت في تاريخ الحضارة، وتاريخ مُعاناة الإنسان. فَهِيَ واقعيّة، من طبيعتها الكآبة، ومن طموحاتها العودة إلى المسيح القائل: «تعالوا إليّ جميعًا أيّها المرهَقون المُثْقَلون وأنا أُريحكم»

(٤٣) الخوري ناصر الجميّل، مدرسة عين ورقة، بيروت، ١٩٨٩، ص ٤٢.

(متّى ١١/٢٨). فلم يَجِدْ كرم خلاصه، في نهاية الكتاب، بعد فوضى بابل، وباطل أباطيل الدُّنيا، والكُتب، سوى في سَلام المسيح، وفي التّماهي به، عندما رَغِبَ في أن يُصْلَبَ، ويكلِّلَ بالشَّوك لينتديَ الإنسانيّة المعذّبة. وذلك في فصل من فصول عبد الله المُسْقَطة[٤٤] قال في خاتمة «عبد الله»:

«ها أنا ذا ألوذُ بكَ في هذا الحَلَكِ الأخير

بَعْدَ أنْ أُفرغَ من معناه كلُّ شيء

أعتصمُ بمعناكَ فرارًا مِنَ الفراغ..

طَهِّرني بجوعي وحَنيني إليك،

اغسلني بنورِ الرَّجاء فتعودَ إليَّ حلاوةُ

الانتظار وربيعُ المناجاة.

بكَ تَتَحقَّقُ قيامتي، ويَتوقَّدُ إيماني بالإنسان»[٤٥]

ومَعْنى ذلك أنّ ما عدّه خلاصًا بالمسيح بَقِيَ عند جبران خَلاصًا بوحدة الوجود: «يا إلهنا الذي هو ذاتُنا المجنَّحة». (ص ٨٠)

٣- يَعودُ عبد الله الهاربُ من ذاته، وسجنه، ثانيةً، إلى عزلته، حيث يرتقبُ عودة الجنّيّة، وَحَيث البراءةُ، والبلبل، والزّهر، والكرامة، والورد النّديّ. بالعزلة، والسّكينة استراحَ من معاناة الرِّحلة. فهو ليس فَرْستيًا سوى في تعطّشه إلى العلم، لكنّه نأى عَنِ اللذّات، وَسِحْرِ الشّيطان، وأوهام العجائبِ والمُعجزات. إنّه أقربُ إلى غلغامش العائدِ بَعْدَ خسارة عشبة الخلود، واقعيًا، يَسْعى بالصَّبر، إلى تَحْصين عالمه ومَدينة أهله. وانتهى أقربَ إلى الشّخصانيّة المؤمنة الواعية منه إلى فهم أبعاد الخارج، والدُّخول في غموضِ الماوراء!

---

(٤٤) النهار، ١١ نيسان ١٩٩٢ (فصل أُسقط من عبدالله).

(٤٥) عبدالله، ص ١٣٢، ١٣٣.

٤ - زِدْ أنَّ الكآبة المتافيزيقيّة التي رافقت عبدالله، لم نَجِدْ أثرًا لها عند المُصطفى، وأنّ لهجة المعلِّميّة، والوعظ، في مَقام شرحِ رحلةِ الإنسان ما بين الحياة والموت، وطريقِ التحرّر، في «النبيّ»، كانت لَهْجةَ السِّيرة الذاتيّة، الفكريّة، التي حَوَّلتِ الزّاويةَ، والبطلَ، والرَّحّالة، والمغامرَ، والمَصْلوبَ، والمُرْسِلَ عبدالله، إلى واحدٍ، هو الشاعرُ، الحالم، المطوَّحُ في دُنيا الحضارة، ودُنيا الفكر، ودُنيا الرُّوح، والساعي بالتخيُّل إلى الارتقاء(٤٦). لقد كان عبدالله كائنًا من لحمٍ ودمٍ يُحَدِّثنا بلغة آلامنا، في حين أرادنا المصطفى ثيوصوفيّين حُلوليّين، تُنافس المسيحَ في مراتب الأُلوهيّة. كان كرم واقعًا يتوقُ إلى المثال، وكان جبران مثالاً شبهَ مُسْتَحيل! لذلك جاءت كلُّ تجربة كرم وكأنّها تجاربنا الرُّوحيّة الحميمة، وجاءت أزماتُه لِتَكشِفَ عن أزماتنا. وجاءتْ تجاربُ جبران، وفيها من الهندوسيّة ووحدة الوجود شوكٌ كثير!

٥ - إنّ وحدةَ الأديان بقيتْ مرتبطة بالشكل ولم تمسَّ الجوهرَ في عبدالله. فملامحُ العنوان، وبعضُ الصِّيَغ، والشّواهد، إسلاميّة. وتكادُ شخصيّةُ أنطونيو ريتزا الغربيّة، تكونُ ثيوصوفيّة، بوذيّة، كَرَّرت عوداتِها. أمّا جوهرُ الروايةِ - القصيدةِ - السِّيرةِ - الرِّحلةِ، الرِّسالة، فبَقِيَ مسيحيًّا، ولا سيّما في النّظرة إلى الخلاص. قال لتلاميذه (النهار ١٢ حزيران ١٩٧٩): «إيماني بقوّة الروح لا حدّ له. أنا لا أهابُ ما اعتبرَهُ الآخَرون قضيّةً كُبرى، ومأساةً عُظمى. إنّه مقدّمة لوجودٍ أكمل مِنَ الوجود الذي نَحْنُ فيه». لَقَدِ التقى الشّابان اللّذان

---

(٤٦) قال بشلار: «Imaginer c'est s'absenter, c'est s'élancer vers une vie nouvelle. L'imagination est un voyage et chaque poète nous doit donc son invitation au voyage. Les images poétiques sont des opérations de l'esprit humain dans la mesure où elles nous allègent, où elles nous soulèvent, où elles nous élèvent; elles sont essentiellement aériennes. La vie aérienne est la vie réelle; au contraire, la vie terrestre est une vie imaginaire, une vie fugitive et lointaine». G. Bachelard. *L'air et les songes*, lib. José Corti, 13ème éd. Paris 1982, p. 10, 52, 54

تغنّيا بروح المسيح، في آخر عبدالله، وفي آخر يسوع ابن الإنسان، لكِنَّ مسيحَ عَبدِالله هو طريقُ الخلاص، في حينَ بدا مسيحُ جبران كأنَّهُ السَّابقُ إلى الخلاص، واجتهدَ جبران ليلتحق به، بالتَّحرُّرِ والتَّزهُّد، «مَسيحًا» آخر.

البيانُ والإيمان

قال المصطفى بعضَ الحقيقة التي حَصَلَ عليها، فأيَّةَ حقيقة أرادَ عبدُالله أنْ يقول؟ هل قادَتْه «الطَّريقُ إلى عبدالله» إلى المعرفة الكاملة؟ هَلِ انتهتْ به خبرتُه، في مَجالِ الثَّقافة والحَضارة، حيثُ انتهتْ بجبران، إلى التألُّه؟ يُمكنُ القول: لم يُحِلَّ كرمُ نفسَه مَحَلَّ المسيح المتجسِّد، فبقيَ في ظلال الحقيقةِ الإنجيليَّةِ القائلةِ بِصَوْتِ المسيح: «أنا الطَّريقُ والحقُّ والحياة، لا يَمضي أحدٌ إلى الآبِ إلّا بي» (يوحنّا ١٤/٦). لقد اكتشفَ ما علَّمَتْه نصوصُ «الجامعةِ» التَّوراتيَّة: «باطلُ الأباطيل»، ولجأ إلى إيمانه، من دون أنْ يعتقد ما اعتقدَه جبران: «L'homme chair évolue vers l'homme dieu»(٤٧)

على أنَّهُ أغنى هذا الإيمانَ بالبيان، تَعبَّدَ بالبيان، تَخطّى النَّغمَ العاديَّ بالبيان، حاولَ بالطَّلاوة والحَلاوة، والجَلالة، والنَّخامة، والإتقانِ، أنْ يَرتقيَ بالإنسان. وإنَّ ذلك من أكبرِ ما تُستَمالُ به القلوب، وتَنْثني إليه الأعناق، وتُزيَّنُ به المعاني(٤٨)*. وارتباط اللَّهجة النقيَّة العضويّ هذا، ببهاء الإيقاع، ونور الفضيلة، ومَحبَّةِ الجميل، كائنٌ

---

(٤٧) Antoine G. Karam. *La vie et l'œuvre littéraire de Gibran Khalil Gibran*, Dar An-Nahar, Beyrouth, 1981, p. 247.

(٤٨) راجع: الجاحظ، البيان والتبيين، ت. حسن السندوبي، القاهرة ١٩٤٧، ج ١ ص ٣١.

* قال كرم: «إنَّ العملَ الفنّيّ هو أسمى الأعمال الأخلاقيَّة، لأنَّه سعيٌ إلى تحقيق الإنسانيَّة إنسانيَّتَها باختراع الجميل». («مدخل إلى دراسة الشعر العربيّ الحديث» من كتاب «العيد» الصادر سنة ١٩٦٧، الجامعة الأميركيَّة، ص ٢١٤).

مُنذُ أفلاطون، مُرورًا بالجاحظ ومالارميه وغيرهم(٤٩). فالكتابةُ النبيلة تُريدُ الغائبَ والحاضر، والرّاهنَ والغابر، تُريد الحقائقَ المتسامية بعيدًا من خيبات الدُّنيا. لذلك حملَ إلينا كرم رسالةَ الجمال، وطَريقَ المحبّة، وَحاولَ أنْ يقضيَ على الوحشِ والخَيبات في أرضِ الإنسان. وهو امتَلكَ رُؤيا صوفيّة، وَخِصْبًا روحيًّا قَلَّ نَظيرُهما.

لقد أنفَتْ به تجربته الأدبيَّة إلى جدٍّ ليس فيه لَعِبٌ، وصدقٍ لا يَشوبه كَذِب. كَتب فأخَذَ الأنفاسَ عَزفُه، وجاءَتْ شاهقتُه الشِّعريَّة، عبدالله، أبعدَ من سيرة، وأعمقَ من رحلة. رَجُلٌ دَقَّ رأسَ الشَّهوات، ولم يَشرَبْ كَدَرَ السُّلطات، ولم يُدْخِلْ في حقّه باطلَ التّكابر. خَفَضَ جناحَيْه للحَقّ، وأعلاهما فوقَ الباطل، وأخرجَ العقلَ من أَسْرِ الهوى، فامتلأتْ مَصابيحُه بالزَّيْت الكريم. لقد رحلَ عَنِ الدُّنيا جَسدُه مَيْتٌ وقلبُه حَيّ. أرسى على الكلمات النَّدى، وبَلَّ النَّثر بماءٍ جديد، بَعْدَ جُبران، وأمين نخلة، ولم يَنْأَ عُلوًّا في الأرض، فَضربَ أنفَ الدُّنيا وعيْنَها.

اللّهُمَّ أفسِحْ له مَنْسَحًا في ظِلِّك، وأظِلَّ عليه بيومِكَ الأبيض، فَهُوَ مِنْ أهلِ الهُدى. واسْقِ، يا إلهي، أرضَ لبنانَ بماءِ الكرامات، وَحَصِّنْ جِزّينَ بالعافيةِ والحياة، ورُدَّ عنها رياحَ الزَّمنِ الشّديد، والدَّهرِ العنيد! إنَّها أرضُ التَّعايُشِ والتَّناغُم، والانفتاحِ والتَّسامي(٥٠)، والكَرمِ والإنسانيَّة(٥١).

---

(٤٩) A. Pellissier, *Les grandes leçons de l'antiquité classique*, 2ème édition, Paris, 1885, p. 207-208.

أيضًا: جيروم غيث، أفلاطون، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٨٥-١٨٦-١٨٧.

أيضًا: Platon, *La République*, édition Gontier, 1963, Paris, p. 140-142-293

(٥٠) د. إلياس قطّار، «جزّين وقضاؤها في التاريخ»، المسرّة، آب ١٩٨٩، ص ٣٩٤.

(٥١) د. شاكر الخوري، مجمعُ المسرّات، دار لحد خاطر، ط ٢، ١٩٨٥، ص ٩.

فردريك شوپان شاعر البيانو
(١٨١٠ - ١٨٤٩)
في ذكرى مرور ١٥٠ سنة على وفاته

أنطوان خاطر*

كون الإنسان عاقلًا يستتبع القول حتمًا إنّه يستذكر. فهو، منذ أن كان، إلى كونه يستنطق الحاضر، يستحضر الماضي ويستذكره كما يستطلع المستقبل ويستكشفه. على هذا درَج بُناة الحضارات التي حفظتها الأجيال وجرى دارسوها، فترانا نقيم تذكارات خاصّة في محطّات مميّزة لأحداث، أو لأشخاص، أو لمؤسّسات، أمدعاة غبطة كانت التذكارات كاليوبيل الفضّيّ، أو الذهبيّ، أو ذكرى إنشاء أو حدوث... أم تحمل ذكرى حزينة وتنطوي على باعث حسرة.

ما أروعها «شركة الإنسانيّين» هذه! إنّها رابطة تشدّ الناس بعضهم إلى بعض بوشائج قِيَم تغنيهم حقًّا، وخيرًا، وجمالًا بفضل المبدعين، أيًّا كان زمنهم، ومنشأهم، وعرقهم، ودينهم. فيكون لهؤلاء المبدعين فضل السابقين وحقّ تقديرهم، ويكون على الناعمين بإبداعهم واجب الإقرار بالفضل وواجب التكريم.

فردريك شوپان، مبدعًا موسيقيًّا، عانى ما قد يعانيه كثيرون، فخلّد باللحن والنّغَم ما لا يتاح لكثيرين التعبير عنه بهذا الفنّ، فحقّ له أن نذكره

(*) أستاذ الأدب العربيّ واللغة الإسبانيّة. مؤلّف ومعرّب.

بالكلمة التي تبقى، كما يبقى تسجيلُ ما يُعْرَف له من أعمال هنا وهناك.

النشأة والعبقريّة المبكرة

أطلّ فردريك شوبان على الوجود في الأوّل من آذار ١٨١٠ في زيلازوفا فولا بالقرب من فرصوفيا. والده، نقولا شوبان، كان قد هاجر إلى بولونيا فعمل في مصنع للتبغ كان يديره فرنسيّ، وحين أقفل المصنع تحوَّل نقولا إلى تدريس الفرنسيّة لدى الكونتيسة شاربك (Sharbek). ثمّ تزوّج قريبة لها، جوستينا كريزانوفسكا، فرُزق منها فردريك فرنسيس.

ومهما يكن من أمر محاولات بعض الباحثين أو النقّاد رسم شوبان بأنّه موسيقيّ بولونيّ محض أو أنّه فرنسيّ محض، فما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أنّه حصيلة التقاء عنصريْن من الدم، وأنّه أقام في فرنسا الشطر الأكبر من حياته، وأنّه لقي حظوة وتقديرًا مميّزيْن في المجتمع الباريسيّ، فاندمج اندماجًا تامًّا، طبيعيًّا به، لكنّ حبّه بولونيا وتعلّقه بها ظلّا يحرّكان عاطفته فينبض بهما كلّ عمل من أعماله. أفيمكن أن ننسى أو نتجاهل دور الوالدة والبيئة التي نشأ فيها؟ ولعلّ الظروف القاسية والمِحَن المريعة التي عاشتها بولونيا في تلك الحقبة، جعلتها حاضرة في ذهنه وعاطفته وخياله المبدع، فجعلت أعماله نابضةً بخفقات حنين، ومسحت رومنطيقيّته بوسم ثوريّ يخالف ما نتصوّره غالبًا عن الرومنطيقيّة الموسيقيّة، على تجسيمه إيّاها. فلنسمعه يصرخ: «يا إلهي! أأنت موجود؟! أنت موجود لكنّك لا تنتقم لنا! ألم تضِقْ ذرعًا بجرائم موسكو؟ أم تراك، أنت أيضًا، موسكوبيًّا؟!». وعليه يبدو أنّ شوبان كان يحمل في قلبه هوى بولونيا في أفراحها ومآسيها مجبولًا بالتذوّق الجماليّ الفرنسيّ وتقنيّاته.

إرتاد شوبان عالم البيانو وأوغل في استنطاقه تعبيرًا عن مشاعره منذ نعومة أظفاره، فكأنّه المهد الذي رعى طفولته. ولعلّ من المفارقات البارزة في مسيرة شاعر البيانو هذا أنّ أيًّا من معلّميه لم يكن من أساتذة هذه الآلة أو عازفيها المشهورين. فدروسه الأوائل في العزف تلقّاها من



فردريك شوبان
عن رسم له بريشة أوجين دولاكروا، ١٨٣٨ .

والدته، وحين بلغ مستوًى لا تتجاوزه طاقات أمّه، تعهّده أستاذ من أصل تشيكيّ، أدالبيرغ زيفني (Zywny) الذي كان أستاذ البيانو الحقيقيّ الوحيد لشوپان، كما يؤكّد كورتو (Cortot). ومفارقة المفارقات أنّ زيفني نفسه كان عازف كمان، وحاول أن ينقل إلى تلميذه إعجابه بباخ وموتسارت مع أنّ الاهتمام بهما لم يكن شائعًا آنذاك. على أنّ الأستاذ لم يحاول أن يرسم طريقًا يفرضه ليوجّه طاقات تلميذه فيه، بل خلافًا لذلك، شجّعه على الاختراع والإبداع، وعلى تأليف قطع البيانو التي كان التلميذ - الولد، فردريك، يرتجلها أحيانًا كثيرة ويقتصر دور أستاذه على تسجيلها.

وقد أوتيت هذه العبقريّة ظروفًا ساعدت على تفتّحها ونموّها وازدهارها. ففي سنة ١٨٢٢، وفردريك ابن اثنتي عشرة، وعى والده الطاقات الكامنة فيه، فأرسله إلى المعهد الموسيقيّ ليدرس بإشراف إلسنر (Josef Ksaweri Elsner). واللافت أنّ إلسنر لم يدرّس شوپان البيانو، كان أستاذ مادّتي التآلف والمصاحبة.

وأثناء دراسته في المعهد راح يكتنز العلم والأصول من ناحية، وتتفتّق مواهبه من ناحية ثانية فيبدع تأليفًا، ما حمل أستاذه إلسنر على وصفه (١٨٢٩) بأنّه «موسيقيّ عبقريّ». وفي الواقع، إنّه قبل أن يتسجّل في المعهد الموسيقيّ كان قد وضع «بولونية» (١٨٢١) على مقام «لا بيمول ماجور»، وتصميمًا أوّليًّا لمازوركا على مقام «لا مينور»، ولعدّة «بولونيات».

في فضاء الشهرة

طارت لشوپان باكرًا شهرةٌ سريعة، فتسابق إلى دعوته إلى العزف أصحاب الصالونات في ڤرصوڤيا.

وفي سنة ١٨٢٩ قام بأوّل رحلة إلى الخارج كانت محطّتها الأولى ڤيينّا بالذات، عاصمة الموسيقى، حيث عزف بعض أعماله ومنها منوّعات على موضوع من أوپرا موتسارت، دُون جوان، وروندو الكونشرتو على

لحنٍ كراكوفي، وقطعتيْ فالس... فأصاب نجاحًا وأثنى الكثيرون على أعماله وعزفه.

ونُظّمت له حفلة أخرى كانت حاسمة. فقد أثار بعزفه الإعجاب، وأُتيح له نشر تآليفه الأوائل. وكانت مناسبة كتب فيها شومان مقالًا شهيرًا يقول فيه: «إرفعوا قبّعاتكم أيها السادة. هذا عبقريّ!».

وعاد إلى ڤرصوڤيا ليغادرها بعد فترة وجيزة في جولة أوروبيّة. ويفاجئه في شتوتغارت (١٨٣٠) نبأ احتلال الروس عاصمة بلاده فيخضّه، فيمضي في رحلته لينتهي به المطاف في باريس حيث يعزم على الاستقرار.

في باريس تسابقت الطبقة الأرستقراطيّة على تلقّي دروسه وفي الطليعة البارونة روتشيلد، ما أمّن له دخلًا وفيرًا، فأقلع عن العزف أمام الجمهور، لأنّه لا يلائم طبعه كثيرًا، كما أعطى بعض ممتهني العزف على البيانو دروسًا. واقتصر عزفه بين حين وآخر على بعض الصالونات الأرستقراطيّة، أو بعض قاعات السفارات. يقول في رسالة إلى صديقه دزيئانوفسكي: «إنّ لي مكانتي المرموقة بين سفراء، وأمراء، ووزراء، من دون أن أدري كيف بلغتها... ومع هذا، فإنّها شرط لا بدّ منه لعيشي. فالقوم يعتبرونك أرفع موهبة لأنّهم استقبلوك في سفارة إنكلترا أو سفارة النمسا وصفّقوا لك. ويقرّون بأنّ عزفك أرقّ من أيّ عزف آخر لأنّ الدوقة... تنازلت فمنحتك رعايتها». ويقرّ بأنّه «يخجل من رواية هذه التفاهات» لصديقه.

مأساة الحبّ والنهاية

إذا كان داء الصدر راح ينخر جسم شوپان فتنوص قواه ويشحب لونه، فإنّ الكآبة التي حطّمت فؤاده على خطٍّ متوازٍ ومرضه كانت مأساة عاطفيّة تتابعت فصولًا مؤلمة. أوّلها كان فراقه كونستانزا التي كَنّ لها حبًّا رقيقًا واحترامًا. وتلته صدمة أشدّ وقعًا يوم فشل مشروع زواجه من ماريّا ڤودزينسكي لأنّ والدها رفض رفضًا قاطعًا أن تتزوّج ابنته شابًّا مريضًا. أمّا

الفصل الأطول الذي تناوبت فيه على شوبان نعمة الحبّ والعذاب المبرّح، فبدأ حين تعرّف إلى جورج صاند، هذه المرأة الرجوليّة المظهر والطبع، وقد جذبتها براءة فردريك، ورقّة مشاعره. ومع أنّه كتب لأهله: «إنّ فيها شيئًا يثير النفور في نفسي. فيا لها من امرأة ثقيلة الظلّ! أتراها امرأة حقًّا؟ إنّي أقرب إلى الشكّ في ذلك منّي إلى اليقين». وسقط الشابّ في الشرك، ودامت علاقتهما عشر سنوات كانت تتجاذبه طوالها قوّتان: يرى نفسه في وضع خارج على الأصول الاجتماعيّة في هذا الاتّحاد الذي «لم تباركه السماء»، لكنّه يستكين محاولًا إنقاذ المظاهر أمام أعين الناس.

ورضي بأن يرافقها وولديها إلى جزيرة مايوركا، فأقاموا في منزل أوّلًا، ثمّ في دير مهجور للكرتوسيّين في ڤالديموسا (Valldemosa).

لم يوافق المناخ شوبان صحيًّا ولا نفسيًّا، ولو أنّ تلك الفترة لم تكن جافّة فنيًّا لأنّه ألّف، رغم الظروف، موشحة غنائيّة، وبولونيّة، ومداعبة نكاهيّة، وعدّة مطالع... فكانت العودة فالإقامة في باريس شتاءً وفي نوهانت صيفًا. ورغم أنّ جورج صاند أحاطت «مريضها العزيز» و«شوپانها الصغير» بعطف كبير، فإنّ مشاكل عائليّة أفسدت الجوّ، فكان الانفصال وكان انهيار نفسيّ أصاب فردريك.

في نيسان ١٨٤٨ مضى إلى لندن بدعوة من تلميذة له مُعجَبة به، جين ستيرلينغ (Jane Stirling) نظّمت له جولة في عدّة مدن. وراحت صحّته تزداد سوءًا وحاله المادّيّة تنحدر إلى الفقر. فعاد إلى باريس. وجاءت أخته لويز (١٨٤٩) كي تعتنى به، لكنّ عنايتها لم تُجْدِه نفعًا. وقبل أن ينطفئ نَفَسه في صبيحة ١٧ تشرين الأوّل استطاع أن يكتب هذه الكلمات: «بما أنّ هذه الأرض ستخنقني، فأستحلفكم أن تفتحوا جسدي كي لا أُدفن حيًّا».

وبناءً على وصيّته: نُزع قلبه من صدره قبل دفنه ونقل إلى بولونيا حيث أودع في أحد جدران كنيسة الصليب المقدّس في ڤرصوڤيا، ووُوري جسمه في مقابر لا شيز La CHAIZE أو La CHAISE (مقبرة باريسيّة مهمّة

على اسم الكاهن اليسوعيّ الذي كان يعرّف لويس الرابع)، واحتفل بالجنّاز لاحقًا في كنيسة المجدليّة، وفيها، بحسب رغبته أيضًا، أُنشد قدّاس الموتى لموتسارت (٣٠ تشرين الأوّل).

ومن سخرية القدر وغلظ الإنسان أنّ المنزل الذي رأى فيه شوپان النور في زيلازوڤا ڤولا تهدّم في الحرب العالميّة الأولى، وقضت الحرب العالميّة الثانية على المكان الذي كان يظنّ أنّه يظلّل ذخيرة قلبه في أمان. فإذا «فردريك شوپان الدمث، شاعر الأنغام الحنون، «رافاييل البيانو» وأرقّ المحبّين يسقط في طرفَي مسيرته الحياتيّة، مهده ولحده، ضحيّة وحشيّة الإنسان».

شوپان والپيانو

في قولٍ حكيم مأثور: «أخاف الإنسانَ الذي يقرأ في كتاب واحد». لما في هذا السلوكَ من دلالة على ضيق أفق محتمل في التفكير.

والمعروف أنّ عالم شوپان النغميّ انحصر في الپيانو. فهو لم يُعِر اهتمامه الأوركستراء، ولا الصوت الإنسانيّ، ولا المسرح الغنائيّ... بل اكتفى حياته كلّها بمداعبة الملامس الأبنوسيّة والعاجيّة ليحرّك أفكاره وعواطفه ويستولدها أنغامًا.

ولئن كان التفرّغ لآلة واحدة يثير حذر الناقد فلا يأخذ مأخذ الجدّ نتاج عازف مهما بلغت براعته، إلّا أنّ الأمر، في ما خصّ شوپان آل إلى اليقين بأنّ أعماله، منذ عهده الأوّل، كانت تأتي فتوحاتٍ جديدة. فقد أطلعت يداه من «الصندوق السحريّ» (الپيانو)، ينابيع شعر ورقّة وعاطفة لم تخطر ببال من قبل، حتّى إنّ ديبوسي، ورافيل، وفوريه «اعتبروا دائمًا من واجبهم أن يكرّموا هذا السابق، لأنّه فتح أمامهم مناطق مرصودة لم يكتشفها مَن تقدّموه».

الدروس

لئن كان الدرس، كما يدلّ عليه اسمه، تأليفًا موسيقيًّا للآلة أو

للصوت يهدف إلى غاية تعليميّة ومعدًّا لتوضيح نقطة محدَّدة في أسلوب الأداء وتقنيّته، فإنّه تجاوز غالبًا الخطّ المرسوم له ليتحوّل موسيقى صافية. وفي هذا السياق، تعتبر دروس شوپان نماذج من موسيقى الپيانو الصرف مثلها مثل دروس شومان، وليسزت، وديبوسّي...

ومع أنّ شوپان بدأ عهده مع هذا النوع وهو في الثامنة عشرة، فدروسه تكرّس ثورة في عالم البيانو شرع بها بيتهوڤن وتابعها وأتمّها، هو، وهي جزء مهمّ من أعماله لآلته الحبيبة.

لقد قدّم قسمًا من هذه الدروس (العمل ١٠) إلى صديقه، ذلك المبدع الآخر، ليسزت، كما قدّم قسمًا (العمل ٢٥) إلى الكونتيسة داغولت.

وبفضل ما أدخله من تعديل وتجديد على نماذج سابقة من نتاج هومل، وكليمنتي، مثلًا، فقد حوّل هذا الصنف من التأليف إلى نوع جديد، فجاءت دروسه «قصائد موسيقيّة» على مَن ينوي عزفها أن يتجاوز إطار التقنيّة المحض ليبثّ فيها شيئًا من روحه كما كان همّ صاحبها وقصده.

ولا يضير هذه الدروس الجدل حول ما إذا كانت تؤلّف مجموعة متتالية متكاملة. فإنّ كلًّا منها، وإن كان مخصّصًا لحلّ صعوبة تقنيّة معيّنة، يفتح آفاقًا واسعة أمام العازف لم تكن معهودة من قبل، ما حمل كورتو (Cortot) على إطلاق حكم صائب أيّما إصابة بأنّ «عازف البيانو العديم الموهبة لا يستطيع النفاذ إليها كما لا يستطيع ذلك العازفُ الذي لا يتقن الموسيقى». فلا مجال، لدى شوپان، للفصل بين المضمون والشكل، وجاء إبداعه هذه الدروس مصداقًا على كونه شاعرًا في عالم الموسيقى وعازفًا مبدعًا.

الموسيقى الوطنيّة: البولونيّات والمازوركا

من أبرز ما يميّز موسيقى شوپان الملامح الوطنيّة التي انطبعت بها

منذ عهده الأوّل، كذلك البولونيّات والمازوركا للبيانو وحده بنوع خاصّ، وإن يكن الطابع الوطنيّ ظهر في تآليفه للأوركسترا كما في الفانتازيا، العمل ١٣، وفي الروندو الكراكوفي، العمل ١٤، والحركة الأخيرة في الكونسرتوَيْن للبيانو.

البولونيّة، في الأصل، رقصة بطيئة كان يؤدّيها الأرستقراطيّون بجلال في البلاط منذ القرن السادس عشر، وتتألّف من إيقاع واحد.

بدأ شوبان بتأليف هذا النوع وهو في الثامنة من عمره، وقدّم أولى بولونيّاته إلى عرّابته الكونتيسة شاربك (١٨١٨)، وتلاها بولونيّات أُخر اندرجت في الخطّ التقليديّ. إلّا أنّ شوبان ابتعد لاحقًا عن النمط المعهود الذي برز فيه، في مَن برز، معلّمه إلسنر، وتفوّق على ڤيبر (Weber) الذي حاول أن يعيد إلى هذا النوع ألَقَه السابق، «بالإلهام المميَّز في ما أنتجه عددًا وتنوّعًا، وبأساليب التآلف الجديدة التي تؤثّر في المشاعر أيّما تأثير» كما قال ليسزت. على أنّ توفار يعتبر أنّ أهمّ ما حقّقه شوبان أنّه «حوّل هذه الرقصة الظريفة، ذات التآلف المعهود، نشيدًا بطوليًّا في تآلفات مدهشة، فاستطاع أن يدخل الفولكلور في أعمال أبعد آفاقًا، كأنّ الضمير الوطنيّ فرض على الفنّانين العودة إلى الينابيع الشعبيّة للتعبير عن مطلب الحرّيّة المعرّض للخطر». فصحّ ما وصف به شومان هذه التآليف بأنّها «مدافع حقيقيّة مخفيّة تحت الزهور».

ورغم الطابع الوطنيّ البارز في هذه الأعمال، فإنّ شعورًا فرديًّا يهيمن عليها لأنّ رومنطيقيّة شوبان، خصوصًا في عهده الأوّل، بل حتّى في ما بعد، كان منطلقها في الأساس ذاتيًّا.

وأشهر بولونيّاته من العمل ٤٠ الأولى أو البولونيّة العسكريّة، والثانية التي يتملّص فيها من النموذج المكرّر المقَوْلَب ليعود إلى الينابيع؛ والعمل ٤٤ حيث يُدخل مقطعًا تأمّليًّا لا نعثر عليه في بولونيّاته السابقة. ولا بدّ من ذكر البولونيّة، العمل ٥٣، التي تعتبر تحفة في هذا الفنّ ولعلّها الأكثر شعبيّة.

والبولونيّات التي ألّفها بعيدًا عن الوطن (من العمل ٢٦ حتّى العمل ٦١)، ترتدي طابع القصائد البطوليّة الملحميّة، ولعلّها مرتبطة بمشاعره إزاء نضال وطنه من أجل الحرّيّة.

ويأتلف اسم المازوركا مع صورة الرقصة الشعبيّة البولونيّة التي تتميّز بحركة أرستقراطيّة وفروسيّة وعرفت في مازوريا، المنطقة الشماليّة الشرقيّة من بولونيا منذ القرن السادس عشر، وتقوم على حركة ثلاثيّة المقياس.

ومازوركات شوبان، الأشهر بعد مازوركات مواطنه ڤانسكي (Jan Wanski ١٧٦٢-١٨٠٢) تعبّر عن المشاعر الأكثر تنوّعًا، كالحرّيّة، والحماسة، وإثارة الحميّة الوطنيّة... وقد كتب إلى ڤويسشوڤسكي (١٨٣١) يقول: «أنت تعرف كم أردت أن أبرز طبيعة موسيقانا الوطنيّة، وقد حقّقت قسمًا من رغبتي هذه».

تختلف مازوركات شوبان في ما بينها اختلافًا كبيرًا بالحجم، والطابع، والتعبير، «فإلى جانب القصير جدًّا منها، البسيط التأليف، نجد قطعًا أطول بأشكال وألحان أكثر تعقيدًا». وهي في رأي بربارہ سمولنسكا، «تمثّل، في أكثر الحالات، موسيقى ذات طابع شخصيّ وأوفر رفاهة من أنواع أخرى من الرقص كالڤالس مثلًا، والبوليرو...»

ألّف شوبان مازوركات في فترات مختلفة من حياته، وامتاز بأنّه حوّل النموذج المقَوْلَب إلى نوع موسيقيّ صار لديه وسيلة يعبّر بها عن حياته الباطنيّة. ويدفع به تجديده في التأليف بعيدًا.

لا نملك تسجيلات للمازوركات كما عزفها شوبان، لكنّ التفاصيل الدقيقة والهوامش المفصّلة على التآليف التي وضعها أتاحت لبرليوز أن يكتب: «إنّ شوبان ضاعف أهمّيّة مازوركاته بعزفه إيّاها على ألطف درجة من العذوبة؛ فالمطارق تلامس الأوتار ملامسة ناعمة خفيفة حتّى يُغرى السامع بأن يقترب من الآلة (البيانو) ليصغي بإمعان كما يحصل في حفلة من حفلات الجنّ». وشهادة برليوز هذه خير من أيّ شهادة لما بين أسلوبه وأسلوب شوبان من اختلاف.

السونات

يعود ظهور فنّ السونات بقوّة إلى الثلاثي هايدن، وموتسارت، وبيتهوفن. وممّا لا شكّ فيه أنّ بيتهوفن يمثّل نقطة انطلاق جديدة في هذا الفنّ بفضل المحدّثات والتعديلات التي أدخلها عليه: كالمقدّمة البطيئة، ومعارضة الفكرة الأولى، الموقّعة عمومًا، بفكرة ثانية ذات طابع لحنيّ، وربطه الفكرتين بجملة أو أكثر، وهو ما سمّاه سيزار فرانك «جسرًا»، وحذفه قائمتي الإعادة (منذ سونات «المشغوفة» (Appassionata)، وإضافته، غالبًا، في آخر القطعة، توسيعًا ختاميًّا يقتصر أحيانًا على جملة تلخّص روح الموضوعات التي وردت.

ومع أنّ سوناتات بيتهوفن وصفت بأنّها «إنجيل القرن التاسع عشر الموسيقيّ»، فمنهم مَن أخذ على المعلّم فرضَه على السونات شكلًا جامدًا.

وعندما حمل الرومنطيقيّون مشعل السونات بعد بيتهوفن، اتّخذ هذا النوع أشكالًا أخرى أكثر انسجامًا مع العنصر، متحرّرة، بالتالي، من البنية الصارمة المعروفة، ما يتيح للمؤلّف - العازف أن يظهر مواهبه وطاقته. وهكذا تعتبر سوناتات شوبان، إلى حدّ ما، «ثوريّة في تطبيقها التصوّرات الكلاسيكيّة (أي البنية، توسيع الموضوع...) على لغة العازف الرومنطيقيّ، وعلى المعنى التآلفيّ الخاصّ بشوبان».

ألّف شوبان ثلاث سوناتات:

السونات الأولى: على مقام (أوت/دو مينور)، العمل ٤ (١٨٢٧-١٨٢٨)، يعتبر النقّاد أنّ حسن النيّة فيها يغلب البراعة في التأليف، ويبدو أنّها تأليف تمرينيّ وضعه أثناء دراسته في المعهد الموسيقيّ ربّما بناء على طلب مَن الأستاذ إلسنر بحيث قدّمها إليه.

السونات الثانية: سونات على مقام (سي بيمول مينور) - العمل ٣٥، وتعود إلى ١٨٣٩. ويبدو أنّ منطلقها البنائيّ لحنُ سير جنائزيّ يعود
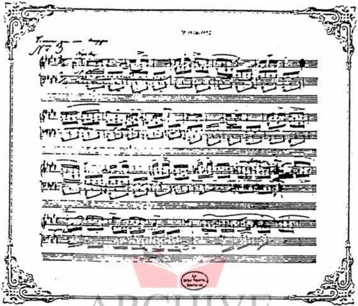
إلى سنة ١٨٣٧، ثمّ أكملها بتأليفه الحركات الثلاث الأُخَر في نوهانت. وعليه فبنازها وجوّها يدوران على الحركة الثالثة.

الحركة الأولى في هذه السونات مضطربة، مرتجّة تقود إلى فكرة ثانية هادئة أوّلًا، ثمّ تروح تغلي شيئًا فشيئًا. تليها حركة ثانية تعزف بدعابة وفكاهة، فتليها الحركة الثالثة، وهي لحن سير جنائزيّ. أمّا الحركة الرابعة فكأنّها، بالسرعة التي تتميّز بها، «عاصفة على القبر». والجدير بالذكر، أنّ الحركة الثالثة هذه، لحن السير الجنائزيّ، عُزفت في جنازة مؤلّفها بناء على رغبته.

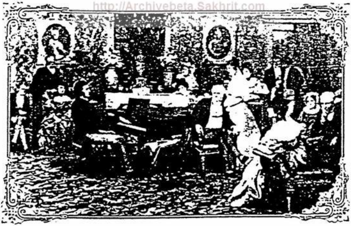
وصف شومان عمل شوپان في هذه السونات بأنّه وفّق في جمع «أربعة من أبنائه المجانين». وانتقد بنوع خاصّ لحن السير الجنائزيّ وفضّل لو وضع مكانه لحنًا ماهلًا (Adagio).

السونات الثالثة: على مقام (سي مينور) - العمل ٥٨. تعود إلى سنة ١٨٤٤. لا يبدو بناء هذه السونات متماسكًا ولا وحدتها التآلفيّة والروحيّة متكاملة، كما هو الحال في الثانية، رغم أنّ الحركتين الأولى والثالثة تستهلّان وتختمان بالصبغة النغميّة نفسها. ويبدو أنّ شوپان، كما يرى بورّيل، «أسلس القياد فيها لصدق الارتجال أو لنزوات الأصابع أكثر من تقيّده بمخطّط مرسوم. فالنغم النكاهيّ المداعب (Scherzo) يحتلّ المقام الثاني (مثله في السونات الثانية) ليحلّ المديد أيضًا في المقام الثالث. إلّا أنّ الخاتمة (الحركة الرابعة)، وهي مصبوغة بطابع الروندو، فتعتبر من روائع الأعمال للبيانو. وشوپان، في هذه السونات، «ليس ذلك المَرَضيّ الذي يجب أن تُعزَف قطعه في الظلام، والنوافذ مقفلة والأستار مسدلة»؛ فاليد اليسرى «تقرع أبواق النصر وتحدق بأصواتها هالة كصاعقة تنقضّ على الأرض من السماء»».

وفي حين يسعى مورّاي پيراهيا (Murray Perahia) إلى أن يجعل من شوپان معلّمًا في هذا النوع الموسيقيّ، السونات، فإنّ توڤار يرى في الأمر



صفحة موسيقية بخط يد شوبان



فردريك شوبان في صالون الأمير أنطون رَدْزِيڤيل
عن رسم زيتيّ بريشة هنريك سِيميرادزكي

مبالغةً لأنّ شوبان «لم يكشف بحال عن عبقريّة خاصّة في السونات مثله في تآليف أخرى». وهذا ما حمل ليسزت على القول: «إنّه كتب سوناتات جميلة. على أنّه من السهل أن تجد في أعماله هذه إرادة وتصميمًا أكثر من أن تجد إلهامًا... وفي اعتقادنا أنّه عنّف عبقريّته في كلّ مرّة حاول أن يأسرها في القواعد، والتصنيفات، والنظام... فهذه القواعد ما كانت لتُنْتِق ومتطلّبات روحه الذي تنبسط لطافته انبساطًا طليقًا حين يبدو سائرًا على غير هدى».

الليليّات والكونسرتو

إنَّ اللحظات الموسيقيّة التي ترتسم لوحات نغميّة في إطار الليل، الليليّات، نجد منظومات مثلها تعود إلى القرن الثامن عشر، أشهرها التي ألّفها مونسارت: موسيقى ليليّة قصيرة.

وضع شوبان ١٩ ليليّة يكشف فيها حالاته النفسيّة، ونزوات قلبه، وتخيّلاته. قطع رقيقة ذات طابع حميم وليست لتعزف في حفلة جمهوريّة. إنّها بثّ يطلقه الفنّان، إطارها قاعة صغيرة أو مخدع، جوّها الليل، حالتها الخلوة، موضوعها الهوى أو المعاناة. لذا، فإنّ تفسير ليليّات شوبان بكلام يُشبه محاولة حصر الروح في إطار مادّيّ محدود.

قد يكون شوبان استوحى فيلد الإيرلنديّ[1] في هذا النوع، إلّا أنّ نَفَس البولونيّ الشخصيّ طبع ليليّاته بمسحة مميّزة ناجمة عن التنميق والبضّ (Arpège)، وعن أكثر ما يصادف العازف فيها من صعوبة وهو الوقت المختلَس (Rubato)، (كما في الليليّة رقم ٣، العمل ١٥، القياس ٥٥). فرغم الإشارات إلى هذا «الوقت المختلَس» في الأعمال العائدة إلى ما بين ١٨٢٩ و١٨٣٥ فإنّ ليسزت نفسه حار في تحديد مواصفاته.

---

(١) جون فيلد (١٧٨٢-١٨٣٧م). بينه وبين شوبان وجوه شبه كثيرة. فهو مثل البولونيّ عازف بارع، ومؤلّف قَصّر نتاجه على أعمال للبيانو، وعاش حياة عاصفة، ووضع ١٨ ليليّة. ويمكن اعتباره سابقًا لشوبان في هذا النوع.

أمّا الأعمال المعدّة للبيانو والأوركسترا فإنّ شوبان لم يضع منها سوى ستّة (بين ١٨٢٧ و١٨٣١)، اثنان منها من نوع الكونسرتو. والمتّفق عليه أنّ شوبان لم يكن مدعوًا إلى معالجة هذا النوع، كما لم يظهر لديه ميل إلى التأليف في الأنواع الكبرى كالسمفونيّة، والأوبّرا...

الكونسرتو الأوّل على مقام (مي مينور)، العمل ١١، والثاني على مقام (فا مينور)، العمل ٢١. وهذا الأخير عزفه في الواقع، أوّل ما عُزِف، شوبان نفسه لعائلته ولبعض أصدقائه تصاحبه فرقة صغيرة. والكونسرتوان كلاهما قائمان على البنية نفسها: إستهلال بمقدّمة أوركستراليّة تعلن الموضوعات الأساسيّة، فالنمط البطيء في الحركة الثانية، يصوّر مسبقًا وينبئ بأسلوب الليليّات. أمّا الحركة الثالثة، خصوصًا في الكونسرتو الثاني، التي تُعزَف بفرح ونشاط، فتثير في الخيال نوعًا آخر من أنواعه المميّزة: المازوركا.

***

ليطول الكلام لو شئنا أن نستعرض سائر الأنواع الموسيقيّة الأخرى التي تناولها شوبان وما امتاز به أسلوبه كالفالس، والمداعبات، والموشّحات، والمطالع، والمرتجلات، والأطروفات، والروندو... إلّا أنّ ذلك يخرج عن نطاق القصد الذي توخّينا، وهو استذكار الموسيقيّ المبدع الرقيق هذا في ذكرى وفاته المئة والخمسين. ونتاجه الذي يشكّل جزءًا مهمًّا من التراث الموسيقيّ العالميّ يُعزَف في الكثير الكثير من الحفلات وننعم بتذوّقه ساعة يحلو لنا بفضل مبتكرات العلم الحديث وتقنيّات العصر.

منذ أواسط القرن التاسع عشر كان شوبان وما زال حتّى اليوم موضوع اهتمام الباحثين، ومثار إعجاب المؤلّفين، وعازفي البيانو، وهواة الموسيقى، والأدباء... وكلّ منهم ينظر إليه من زاويته النفسيّة أو من منطلق شعوره الخاصّ.

لقد دشّن شوبان أسلوبًا حديثًا من الصلة بين الآلة والمؤلّف.

«فالبيانو لم يكن بنظره، كما يبدو، وسيلة لسماع موسيقى ما، بل إنّ التأليف صار الوسيلة لدفع البيانو كي «يغنّي»، بل صار ينبوع إلهامه الأوّل. من هنا شاعت الأسطورة أنّ شوبان مرتجلٌ أكثر منه مؤلّفٌ بالمعنى المعهود للكلمة».

ولاحظ أرتور بيليكي (Artur Bielecki) أنّ أعمال شوبان لم تصمد أمام تيّار الموسيقى الحديثة فحسب، «بل أثبتت تجديدًا نوعيًّا سبق تلك المحاولات بعقود... وأنّ شوبان الذي يجسّم الرومنطيقيّة لا يلغي، في القرن العشرين، صورة شوبان المجدّد الكبير والمعلّم في التأليف الموسيقيّ».

والواقع، إنّ شوبان تميّز بالمبالغة في البحث عن التدقيق التامّ في الكتابة، كما تشهد الحواشي والملاحظات المفصّلة والإشارات على مؤلّفاته. ويذكر الرسّام الرومنطيقيّ الكبير أوجين دي لاكروا الذي كان ينتقي شوبان في نوهانت لدى جورج صاند، أنّ فريك أعرب، قبيل وفاته، عن رغبته في إحراق كلّ ما ليس جديرًا بأن يُنشر وقال: «إنّني ملتزم تجاه نفسي وتجاه الجمهور بأن لا أنشر إلّا أشياء جميلة».

وشهادة ليسزت تغني عن شهادات كثيرة. فرغم أنّ بعض أعمال شوبان قوبلت بفتور، فقد أكّد ليسزت أنّ «الأجيال القادمة ستفصح لأعماله عن تقدير يفوق التقدير الذي لقيته حتّى الآن تبذّلًا وخفّة». ويضيف: «لم نركّز انتباهنا تركيزًا وافيًا على قيمة الرسوم التي أبدعتها الريشة اللطيفة هذه، لأنّنا اعتدنا في أيّامنا أن لا نعتبر مؤلّفين جديرين باسم كبير إلّا أولئك الذين خلّفوا نصف دزّينة من الأوبّرات، والأوراتوريو، وبعض السمفونيّات... فإذا عكفنا على تحليل أعمال شوبان تحليلًا رصينًا فسنجد فيها حتمًا جمالات رفيعة».

وفي حفلة في بيروت (١٩/ ٤/ ١٩٩٩) قدّم فيها العازف الأرجنتينيّ الشهير، اللبنانيّ الأصل، ميغال أنخيل أستريليا (ترجمة «نجم») أعمالًا لشوبان قال: «إنّ شوبان يُنطق البيانو خيرًا ممّا لو يفعل بخطاب كلاميّ

بليغ، وإنَّ بلاغة بعض المقاطع كانت تحول دون تمكّني من عزفها لشدّة تأثيرها فيَّ؛ لقد كانت تلجمني وتكبتني».

فردريك شوبان مبدع جمال. طابت ذكراه وطابت موسيقاه لمتذوّقيها!

بعض المراجع

BOURNIQUEL, C., *Chopin*, Seuil, 1994.

CORTOT, A., *Aspects de Chopin*, Paris, 1980.

PISTONE, D., *Sur les traces de Frédéric Chopin*, Paris, 1984.

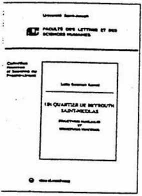
SAMSON, J., *The Music of Chopin*, London, 1980.

SMOLENSKA, B., *Chopin et sa musique*, 1995.

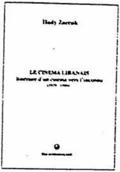
TOVAR, J.R., *Chopin, poète du piano*, in *Encycl. Grands Maîtres de la Musique*, vol. 2, 1990, pp. 209-239.

VIGUÉ, J., *Chopin*, in *Encycl. Universalis*, vol. 4.

صدر عن دار المشرق

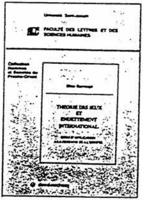












في المعجم التربويّ

الدكتور إبراهيم السامرّائي(*)

أقول: هذا شيء يسير من مجموع استقريته فجمعته ليكون صنعةً معجميّة في «المصطلح التربويّ». وقد رأيت أنَّ من الضروريّ أن أبدأه بمصطلحَي «المدرسة والجامعة» فقلت:

ما يكون لي أن أتجاوز حدّي فأكتب في «المدرسة والجامعة» وأصحابنا علماء التربية ملء السمع والبصر، وليس لي أن أقتحم حَرَم التاريخ وشيوخ «الأثر» حماة برزة قد حبّروا الدروس ونشروا الكتب فيما ندعوه في عصرنا «التربية الإسلاميّة».

ولكنّي سأقف على «المدرسة والجامعة» وما هو منهما في لغتنا السمحة العربيّة، ثمّ قد يكون لي أن أستعير من أصحابنا المؤرِّخين والتربويّين شيئًا أرمّ به هذا البناء الذي سأسعى إلى انتقاء حجارته ورصفها ما أعانت صنعتي على ذلك. ولا تحسبنّي أطلت عليك - أخي القارئ - في هذه «المقدّمة»، فإنّي أراك عجولًا آمنتَ أنَّ العصر يفرض علينا العجلة، فكلّنا يسعى، وليتني فزت بقليل من صبرك، لأبسط لك ما لديَّ قبل أن تقول: «جعجعة» ولا أرى طِحنًا.

نقّبت عن أصول «المدرسة» فلم أجدها بهذا الاسم إلّا في العصور العبّاسيّة المتأخّرة. غير أنَّ «المدرسة» في الحقيقة وجدت منذ العصور

(*) عضو مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ.

المتقدّمة الإسلاميّة، فقد كان «المسجد»، وهو البيت الذي تقام فيه الصلوات، معهد الدرس يقصده طلّاب العلم. وكان هؤلاء يدرسون في المسجد العلوم التي تتّصل بالقرآن والحديث وسائر علوم العربيّة، ثمّ اتّسعت دائرة العلم فشملت علوم الدنيا. وقد أدرك هذه الحقيقة المستشرق «وينسنك»[1] الذي أحسن كلّ الإحسان في تحريره مادّة «مسجد» في دائرة المعارف الإسلاميّة. لقد أفاض هذا العالم الجليل في بسط حقيقة «المسجد» وما يتّصل به من شؤون دينيّة ودنيويّة، وقد شغلت مادّة «مدرسة» قدرًا كافيًا ممّا يتّصل بالمسجد.

لقد عرفت العربيّة مادّة «الدرس» فشغلت جانبًا من أدبنا طوال العصور، ولنقرأ قوله تعالى:

﴿وكذلك نصرّف الآيات وليقولوا درستَ ولنبيّنه لقوم يعلمون﴾ ١٠٥ سورة الأنعام.

﴿ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلّا الحقّ ودرسوا ما فيه﴾ ١٦٩ سورة الأعراف.

﴿كونوا ربّانيّين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾ ٧٩ سورة آل عمران.

﴿أم لكم كتاب فيه تدرسون﴾ ٣٧ سورة القلم.

﴿وما آتيناهم من كتب يدرسونها﴾ ٤٤ سورة سبأ.

﴿أن تقولوا إنّما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنّا عن دراستهم لغافلين﴾ ١٠٦ سورة الأنعام.

وقرأ ابن عبّاس: «دارست» في قوله تعالى «درست» من سورة الأنعام، وقد فسّرها بمعنى: قرأت على اليهود وقرأوا عليك.

أقول: ومن هنا ذهب مَن ذهب إلى أنّ «المدرسة» من حيث كونها

---

(١) أقول: إنّ ما حرّره Wensinck في دائرة المعارف الإسلاميّة شاهد على أصالة هذا الدرس وقوّته، وإخلاص هؤلاء الأعاجم في توجّههم إلى معارفنا الإسلاميّة. لقد أشار هذا إلى وجود «المدراش» عند العبرانيّين وراجع في ذلك: *Jewish Elephantine Papyri* (ed. Sachau).

بيت علم، قد جرى العرب في صوغها على ما عند اليهود. عرف اليهود «مدراش»، وهو بيت الدرس מִדְרָשׁ، وهذا «المدراش» يعني في العبرانيّة الدرس أو الدراسة التي تنصرف إلى الكتب المقدّسة. ثمّ كان عندهم «بيت مدراش» בֵּית بمعنى «مدرسة» أو «بيت الدرس»، وكان عندهم מִדְרָשָׁה أي «مدرسة».

أقول: إنّ «المدرسة» اشتقاق عربيّ سليم، وكون «مدراش» لدى العبرانيّين لا يعني ضرورة أنّ «مدرسة» من محاكاة العرب للكلمة العبرانيّة.

وجاء في الحديث الشريف «تدارسوا القرآن»[٢] أي يدرسه بعضكم على بعض. ومن هنا عرف المسلمون «المدراس» وهو البيت الذي يدرس فيه القرآن. و«المدراس» في الجاهليّة البيت الذي يدرس فيه اللهو.

ولنبسط الكلام في مادّة «درس» في أصول العربيّة لنخلص منها إلى شيء مفيد فنقول: إنّ للعربيّة في هذه المادّة ثلاثة مسارات:

(١) درس الشيء دروسًا، ودَرَسَته الريح، بمعنى زال وعفا. ومنه: درس الرسم والأثر، أي عفا، ومنه قيل للثوب الخَلَق «دَريس»، و«الدَّرْس» هو الطريق الخفيّ. و«الدِّرسان» هي الخُلقان، واحدها: دِرْس.
أقول: وهذا المسار يتّجه إلى معنى العَفاء والزوال.

(٢) و«دَرَسَ» الطعام[٣] يدرُسه درسًا بمعنى داسه، والكلمة يمانيّة في أصلها[٤]. و«الدرّاس» هو «الديّاس» بلغة أهل الشام.
و«دَرَسَ» الناقةَ يدرُسها بمعنى راضها.

---

(٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، مادّة (درس).
(٣) أقول: «الطعام» في هذا الشاهد يعني ما كان حبًّا كالقمح والشعير والأرزّ ونحو ذلك. وما زالت هذه الكلمة معروفة بهذه الدلالة لدى الفلّاحين وغيرهم في جنوب العراق ولبنان.
(٤) أقول: إنّ «الدراسة» «الدرس» بمعنى الدِّياس والدِّياسة للسنابل التي تكدّس فتدوسها الدوابّ لفصل الحبّ عن القشّ، من المواد اللغويّة الخاصّة بالفلاحة التي يتطلّب عليها الأصول اليمانيّة القديمة، ثمّ شاعت في العربيّة فعرفها العرب في ديارهم المختلفة.

(٣) و«درستُ الكتاب» أدرسه درسًا، أي ذلّلته بكثرة القراءة حتّى خفّ عليَّ حفظه. قال كعب:

وفي الحِلم إدهان، وفي العفو دُرسةٌ وفي الصدق منجاة من الشرّ فاصدُقِ

و«الإدهان» هو المذلّة، و«الدُرسة» هي الرياضة.

و«درس» الكتاب درسًا ودراسةً. وقال أهل اللغة في قولهم هذا: كأنّ «الكتاب» عانده حتّى انقاد لحفظه، ومن هنا اعتمدوا على قول ابن عبّاس في «درستَ» من قوله تعالى في سورة الأنعام التي أثبتناها.

أخلص من إشارتي إلى هذه المسارات الثلاثة إلى أنّ مادّة «درس» تدلّ على عمل فيه مشقّة وكدّ شديد. ومن هنا كان المسار الأوّل ألصق بمعنى المادّة في أصل الوضع، فدراسة سنابل القمح وسائر الحبّ يقتضي هذا الجهد، وهو بمعنى «الدَّوس» سواء بسواء. ثمّ تحوّلت الكلمة إلى مسار آخر وهو «درس الكتاب». وهذا الدرس يتطلّب الجهد الشاقّ، ومن أجل ذلك لمح أهل اللغة هذا التحوّل من الأصل إلى «درس» الكتاب، فقالوا: كأنّ الكتاب عانده ونفر عنه، فاقتضاه ضربًا من رياضة الفكر في حفظه واستيعابه.

وستقول: كيف الأمر في المسار الأوّل وهو:

دَرَس الشيء دروسًا، ودَرَسَته الريح بمعنى زال وعفا؟

والجواب: إنّ دروس الشيء كالأثر والطلل والبناء ونحو هذا يتطلّب العمل الشاقّ الذي تقوم به الرياح وحوادث الزمان في محو الأثر وإزالته.

ومن هنا كان الجامع بين هذه المسارات الدلاليّة واحدًا هو الجهد والجدّ والكدّ.

وإذا كنّا وصلنا إلى هذا، فلا بدّ أن نتحرّى الأصل الجامع بين «الدرس» و«الدوس»، وهما بمعنى، فأين يكون هذا الأصل؟

لا بدّ لي أن أجده في المضاعف «دسّ»، و«الدَّسُّ» معروف، وهو

الإخفاء والدفن بشيء من جهد وإعنات.

وقد درجت العربيّة على الإفادة من المضاعف في فكّ إدغامه والتعويض من أحد المدغَمين بالحرف «راء»، ومن هذا «الأسّ» والهمزة مثلّثة، وهو الأساس وأصل كلّ شيء، ويفكّ إدغام السين ويعوّض من الأوّل راء فيقولوا «الإرس» بالكسر وهو الأصل، وأكثر ما ينصرف للعلّيب من الأصل، و«الإرّيس» هو الأمير.

ومثل هذا «الفَرْد» والمعنى معروف، وهو من «الفدّ» بالدال بمعنى «الفرد»، ولذلك قالوا: «فدّان» للآلة التي يحرث بها لأنّها محتاجة إلى دابّتين يجرّانها في الحراثة، وكلّ منهما «فدّ».

وقد هُجر «الفدّ» في الاستعمال، وحلّ محلّه ما تولّد منه بالتعويض وهو «فرد». قلت: هُجر «الفدّ» في الاستعمال، ولكنّه بقي معروفًا في «الفذّ» بإبدال الذال من الدال، ومعنى «الفذّ» هو الوحيد، والكلمة سائرة معروفة.

وعلى هذا أستطيع أن أقرّر: إنّ مادّة «دَرَس» جاءت من المضاعف «دسّ»، وقد تجد غضاضة فيك أن تطمئنّ إلى أنّ «الدرس» من «الدسّ»، وهما بمعنًى، لما يتطلّبان من جهد وإعنات، وأنا أقول لك: إنّ التحوّل في العربيّة بالتعويض أو بالإبدال من الوسائل التي اتّبعتها اللغة في تكثير المعاني وإحداث الفروق الدلاليّة في الموادّ المتقاربة.

وإذا كان أحد المدغَمين من «الدسّ» قد أبدل به الراء فصار «درس»، فقد يبدل به الواو فيتولّد «دَوْس» وهو بمعناه أيضًا، ومثل هذا التحوّل والإبدال ما يكون في «الضرّ» الذي هو الضرر، و«الضير» الذي هو بمعناه، ومثل هذا كثير في العربيّة.

كأنّي بالقارئ قد ضاق صدره ممّا دعوته إلى مشاركتي في تحمّل أعباء هذه السمحة العربيّة، ولكنّي سأسعى إليه فأشرح صدره وأدعوه معي في النظر إلى «الجامعة» والوقوف على ما يحزب الدرس اللغويّ منها.

ولن أزعجك فأقول: إنّ «الجامعة» غريبة عنّا، ذلك أنّنا في سائر ثقافتنا المعاصرة لا نعوّل إلّا على كلّ ما هو غربيّ. ومن هنا كانت غربيّتنا المعاصرة شيئًا جديدًا تزخر موادّها بكلّ غريب جديد.

إنّ «الجامعة» مادّة عربيّة سعينا أن تكون مقابلًا مكافئًا لما عند الإنكليز وغيرهم في كلمة «University». إنّ هذه الكلمة الإنكليزيّة بُنيت على أخرى هي «Universe» وهذه الأخيرة تعني «الكون» في العربيّة، و«الكون» جامع لما فيه من الأشياء والظواهر. ولكنّنا حين ترجمنا الأولى لم نقل مثلًا «كائنة» لبعد هذه الكلمة عن «الجمع والإحاطة»، بل قلناه «جامعة» وأطلقناها فصارت كأنّها عربيّة النجار، وما هي بذاك.

قلت: إنّ دأبنا هذا في سائر ما يحزبنا من مفردات الحضارة الجديدة، ونتجاوز مادّة الحضارة الجديدة إلى ما هو من شؤوننا العامّة، فلغة العلم ولغة الحياة العامّة في الصحافة والإذاعة جديدة، بل قل: إنّ المادّة اللغويّة في البيت والشارع في المدينة والقرية والبادية قد تأثّرت بهذا الجديد الذي فرضته علينا الحاجة أوّلًا، وما أصبنا فيه من الكسل والقعود اللذين ولّدهما فينا الانبهار بكلّ ما هو غربيّ برّاق.

هذا هو أمر «الجامعة» التي أخذناها ترجمة ولم نسعَ إلى اختيار كلمة عربيّة تؤدّي ما تؤدّيه الكلمة الغربيّة من حيث احتواؤها للعلوم والفنون.

لقد كان الأتراك العثمانيّون أسعد منّا حالًا، فلم يسعوا إلى الترجمة للكلمة الغربيّة، بل سعوا إلى لغة الإسلام، وهي العربيّة، فقالوا: «دار الفنون» لما كان يقابل الجامعة، وأسّسوها في القسطنطينيّة. لقد سعوا إلى العربيّة لأنّها لغتهم الثانية التي فرضها الإسلام، ولأنّ لغتهم التركيّة لم تسعفهم في توفير ما يحزبهم من أمور العلم والمعرفة. وشبيه بذلك ما صنع الإيرانيّون فقد أوجدوا كلمتهم الفارسيّة، ولم يحتفلوا بالكلمة الغربيّة.

ثمّ ماذا؟

لقد تجاوزنا «الجامعة» إلى غيرها من موادّ، وذلك أنّ «الجامعة» تتألّف منها معاهد للتعلم، وكلّ معهد أطلق عليه اسم «الكلّيّة». وليست الكلّيّة ممّا اجتهدنا فيه فابتدعناه، ولكنّه شيء اهتدينا إليه لنضعه مقابلًا لـ «College» الإنكليزيّة، وهذه الأخيرة هي التي امتحتنا فسعينا إلى خطب ودّها فاخترنا ما يقابلها في العربيّة لاجئين إلى التوليد، ذلك أنّ «الكلّيّة» تني بأصول الكلمة الإنكليزيّة التي تعني الكلّ والجمع ونحوًا من هذا.

لقد صنعنا «الكلّيّة» مصدرًا صناعيًّا حديثًا ليؤدّي ما تؤدّيه الكلمة الأعجميّة، فلم يكن لنا هذا المصدر من «كلّ»، ذلك أنّ الحاجة لم تكن فينا فنسعى إلى توليده.

ومن الطريف أن نعرض لشيء من هذا الجديد، وما كان له من دلالته القديمة إعلامًا للقارئ أنّ «جامعة» شيء جديد ولّدناه محتاجين مضطرّين أن نقابل به كلمة إنكليزيّة هي «University».

جاء في العربيّة القديمة:

أتانٌ «جامع» أي حملت أوّل ما تحمل.

وجَمَلٌ «جامع» وناقة «جامعة» أي أخلفا بُزولًا، ولا يقال هذا إلّا بعد أربع سنين.

ودابّة «جامع» تصلح للإكاف والسرج.

وقِدْر «جامع» و«جامعة» و«جِماع»، أي عظيمة.

و«الجامعة» الغُلّ.

ومسجد «الجامع» والمسجد «الجامع»(٥) لغتان، أي مسجد اليوم الجامع، وفيه يجتمع الناس لصلاة الجمعة وغيرها.

أكتفي بهذا القدر لأقول: إنّ «الجامعة» جديد مولّد، فرضته الحاجة

---

(٥) وذهب جماعة إلى أنّ «المسجد الجامع» من الخطأ اللغوي.

إلى إيجاد مقابل في العربيّة للكلمة الإنكليزيّة.

ونحن في «الجامعة» محكومون بنظم ورسوم كلّها جديد، فألقاب هيئة التدريس العلميّة من المعيد والمدرّس والأستاذ المساعد والمشارك والأستاذ كلّها جديد، وُضع على مثال ما يقابله في اللغات الغربيّة. وقد تقول: إنّ المعيد والمدرّس والأستاذ شيء كان لنا في نُظُمنا التعليميّة القديمة، وهذا صحيح، غير أنّ ما لنا من هذه الألقاب في عصرنا لم نكن فيه قد أحيينا القديم الموروث، بل إنّا ولّدناه على مثال ما عند الأعاجم.

ونأتي إلى عالم الشهادات فنجد: الدبلوم والليسانس والبكالوريوس والماجستير، والدكتوراه وكلّها أعجميّ جديد، وما زلنا نتخبّط في إيجاد ما يقابلها في العربيّة، ولئن كان طائفة منّا لا يهمّهم هذا الأمر، ويحسبون أنّ الاحتفاظ بهذه الدرجات شيء ضروريّ جرى عليه عالم اليوم.

وليس الأمر كذلك، فكثير من الدول الغربيّة والشرقيّة، المتقدّمة والمتخلّفة، لا تحفل بهذه الرسوم الأجنبيّة بل اجتهدت أن يكون لها شيء خاصّ بها.

وربّما استقرّ في أذهان كثير منّا أنّ ما يُدعى «البحث العلميّ» شيء من ثمرات عصرنا الحاضر الذي أرسى قواعده الغربيّون.

لقد فات هؤلاء أنّ البحث العلميّ قديم، وأنّ الأمم كافّة شركاء فيه. ألم يكن الصينيّون والهنود والإغريق والعرب وسائر المسلمين من أهل البحث العلميّ؟ لقد كان دأب تلك الأمم القديمة في العلم سعيًا ومواصلة وتجربة في الوصول إلى الحقيقة. وليس لنا أن ننكر التألّق العلميّ الذي عرفه عصرنا، وما أبدعه أهل الغرب والشرق في الأعاجيب العلميّة التي ما ننفكّ نؤخذ بها كلّ يوم. إلّا أنّ هذا لا يحجب عنّا الحقيقة العلميّة القائلة: إنّ ما انتهى إليه المعاصرون من التقدّم العلميّ كانت له بوادر قديمة.

إنّ للحضارة الإنسانيّة مسيرة طويلة، ولا يحجب ألق عصرنا وبريقه

ما كان للقدامى من إشراقة علميّة شاركت في بناء هذا الصرح المعاصر.

أتحوّل بعد هذا إلى «التلميذ والمعلّم والمدرّس والأستاذ».

فأقول: أجتزئ ممّا هذه بـ«التلميذ» و«الأستاذ» وذلك لأنّ «المعلّم» و«المدرّس» معروفان، وقد كان لي أن عرضت للمدرسة. إنّ «التلميذ» مادّة قديمة ولّد منها الفعل «تلمّذ»، والفعل مصنوع. ذلك أنّ الثلاثيّ لا نعرفه في العربيّة وهو «لمد»، وكأنّه نُسِيَ وهُجِر. غير أنّنا نجده في العبريّة לָמַד، وهو من غير شكّ في الأكديّة الآشوريّة. وعلى هذا فلم يوفّق البغداديّ في رسالته الصغيرة «التلميذ»[٦] لجبله بالأصول السامريّة.

وأمّا «الأستاذ» فهو معرَّب قديم من الفارسيّة وهو «أُسْتَذ»، وقد صرفه العرب إلى الموالي والعبيد إكرامًا لهم، ومن هذا كان قول المتنبّي «الملك الأستاذ» في قصيدة مدح بها كافورًا الإخشيديّ. وقد عُرِّبت الكلمة في الألسن الدارجة بـ«أستاد» بالدال المهملة. كما عُرِّبت بلفظ «أُسْطَه». وفي عاميّة العراق «إِسْتَه» للمرأة الخيّاطة، وهذا طريف.

وقد يكون لي أن أقتصر في هذا الموجز على ما تيسَّر لي.

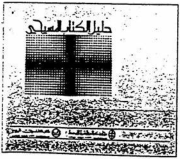
(٦) رسالة التلميذ للبغدادي (ط. الخانجي بمصر) في مجموع من «نوادر المخطوطات» نشرها وحقّقها عبد السلام هارون.

من منشورات دار المشرق











التعليم الحواريّ أداةً لتطوير المجتمع
تجربة جمعيّة كاريتاس - مصر

صلاح سبيع

مقدّمة

في الحديث عن التقدّم، لا بدّ من التركيز على كيفيّة استخدام التعليم من أجل التطوير وممارسة الحقوق.

والحقّ في التعليم أمرٌ معروف ومعترف به في مصر منذ رفع رايته طه حسين. لكنّ التعليم في الوقت نفسه قد يكون فاقدًا محتواه الحقيقيّ ومجرّد شهادة أو ورقة في يد مَن تعلّموا، إن لم يدفع الإنسان إلى تغيير مجتمعه.

وانطلاقًا من هذا المفهوم، تبنّي كاريتاس جهودها في مجال مكافحة الأمّيّة من خلال برنامج «تعلّم تتحرّر» الذي يقوم على فكرة التوعية، وهي فكرة تتجاوز مفاهيم التعليم التقليديّ القائم على تلقين كمّيّة من المعلومات، وتتعامل مع الدارس على أنّه إنسان جاهل يحشو رأسه بعلوم قد يحتاج إليها أو لا يحتاج، وتركّز على اللحاق بالتعليم النظاميّ من دون النظر في جدوى هذا التعليم في حياة الأمّيّ نفسه.

(*) من مؤسّسي اللجنة المسكونيّة لمحو الأمّيّة في العام ١٩٧٥. مسؤول عن قطاع محو الأمّيّة في جمعيّة كاريتاس - مصر.

وقد ظهر في الستّينات من هذا القرن مُرَبّ برازيليّ شهير هو «باولو فريري» الذي استطاع، عبر احتكاكه بالبشر في أوساط شديدة الفقر، اكتشاف تعارض حاجات الدارسين الملحّة ما يتعلّمونه في كثير من الأحيان. لهذا انطلق، في نظرته إلى تعليم الأمّيّين، من درس حاجتهم ورغبتهم في التعلّم، وألّف عدّة جمعيّات ثقافيّة تساعد هؤلاء الأمّيّين على التعلّم من خلال التعبير عن مشكلاتهم والتدرّب على حلّها. فبدأ تعليم الكبار يتّخذ معنًى جديدًا يتجاوز فكرة الحصول على شهادة، ويستهدف تغيير المجتمع وتطويره، ويعتمد على أسلوب الحوار.

وقد تعرّفنا إلى هذا الفكر العامّ ١٩٧٢ من خلال بعض الأصدقاء في لبنان الذين كانوا قد سبقونا في محاولة تطويع هذا الفكر للواقع العربيّ واللبنانيّ منذ العام ١٩٦٨.

وبذلك بدأت تجربة اللجنة المسكونيّة لمكافحة الأمّيّة بصفتها محاولة لتطبيق هذا الفكر في مصر.

وكان أهمّ ما لفت نظرنا آنذاك أنّه أسلوب يجذب الدّارسين، وأنّ الحوار ما هو إلّا وسيلة لتنشيط الدرس وإحيائه، وأنّ الطريقة الصوتيّة هي مجرّد أسلوب لتعليم الكلمات بشكل سريع. وسرعان ما اكتشفنا أنّ ما نادى به «باولو فريري» هو أعمق بكثير من ذلك، وأنّه في الحقيقة يطرح ثورة تربويّة أكثر من كونه مجرّد أسلوب تعليميّ متطوّر.

فالاستماع إلى الدارسين والتعرّف إلى مشاكلهم والانطلاق منها للدرس أمر غير معهود، كما أنّ الاعتراف الحقيقيّ بخبرتهم أمر يصعب علينا نحن الذين تعلّمنا، ونعتقد - لا إراديًّا، بل بسبب الأسلوب التربويّ الذي نشأنا عليه - أنّنا نعرف كلّ شيء.

وقد تبيّن لنا أيضًا أنّ الدارسين - مهما كانت ظروفهم شاقّة - لديهم قدرات كامنة يجب استثمارها، وأنّ هذا الاستثمار كفيل بتغيير الكثير من الأوضاع السلبيّة في مجتمعهم، من عادات وتقاليد وعلاقات، ويؤدّي إلى حركة وعي لا يمكن الدارس بعدها أن يظلّ سلبيًّا في حياته. إنّ «باولو

فريري»، بأسلوبه التربوي، يخلق شخصيّة جديدة فاعلة، لا مجرّد دارس حصل على شهادة.

ونحن، عندما بدأنا، كنّا نتصوّر أنّنا بصدد إعداد برامج للريف وغيرها للمدينة وأخرى للمرأة وأخرى للشبيبة... إلخ، وسرعان ما تبيّن لنا أنّ هذا يناقض الفكرة الأساسيّة.

إنّ عمل برامج منفصلة لكلّ فئة يعني تلقين المعلّم وتقوقع الدارس في عالمه، بدلًا من توفير الفرصة للمعلّم أن يبتكر، وللدارس أن يوسّع مداركه.

لذا عدنا إلى فكرة تأليف كتاب واحد يستمدّ عناصره من الحياة العامّة اليوميّة، ونترك المساحة الكافية والمرونة للمنسّق لأن يكيّف هذه العناصر تبعًا لخصائص الدارسين الذين يتعامل معهم.

وفي سبيل ذلك، تمّت دراسة بالتعاون مع العاملين في مجال التنمية ومحو الأمّية والعمل الاجتماعي، واستهدفت تحديد حاجات الأمّيّين على اختلاف فئاتهم، رجالًا ونساءً وأطفالًا، وأبناء مُدُن وأبناء أرياف إلخ. فأظهرت تشابه حاجاتهم الجوهريّة، نتيجةً تشابه ظروفهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وهي الحاجات التي بُني عليها برنامج واحد، رغم كلّ ما يمثّله ذلك من خطورة في خلق البشر أو في تشكيلهم وفق نمط واحد، أو حتى التعامل معهم على هذا الأساس. وهذا ما أمكن تجاوزه عبر المرونة التي يتمتّع بها فكر «باولو فريري» وهو يظهر بوضوح في كتابه تعليم المقهورين، حيث يرى أنّ التعليم يجب أن يتمحور على اختبارات الدارسين، ومشاكلهم، ليكون أكثر ارتباطًا بواقعهم. وبالتالي يصبح دور الكتاب هنا مراجعة بعض الكلمات، فيصبح الارتباط شديدًا بين ما يتعلّمه الدارس، وما يواجهه من مشكلات، وما يطرحه من حلول مبنيّة على خبرته الفعليّة لمواجهتها، وهو ما يُنمّي عنده الشعور بالذات، والرغبة الحقيقيّة في التغيير، لأنّ الحلول التي يتوصّل إليها لمواجهة مشاكله ليست مفروضة عليه.

كانت الدروس الأوائل تدور على مشاكل الناس في علاقاتهم، على الأوضاع الاقتصاديّة وعلى الفكر والثقافة السائدة. وأخذنا في ذلك بمبدأ التدرّج من العامّ إلى الخاصّ حتّى يستطيع الدارس أن يعبّر بسهولة وبالتدريج عن نفسه، فلا يمكن أن نتصوّر أنّ الدارس سيتحدّث عن مشاكله الاقتصاديّة الخاصّة كالأجور، أو علاقة الزوجة بزوجها في الأمور الماليّة، من أوّل مرّة.

برنامج «تعلّم تتحرّر»

وقد أطلقت اللجنة اسم «تعلّم تتحرّر» على هذا البرنامج، وهو عنوان يعبّر بصدق ودقّة عن فلسفة «باولو فريري» التي تنادي بتوعية الإنسان المقهور من أجل تحرّره، وتؤكّد أنّ التعليم من أجل الحرّيّة والتحرّر يكون بعودة الإنسانيّة إلى الإنسان، فيصبح قادرًا على الإبداع والبناء والحركة، وعلى أن يكون نشطًا مسؤولًا وفعّالًا، وإنسانًا تحرّر من الخوف الذي يتملّكه في ممارسة دوره في واقعه اليوميّ. ذلك الخوف الذي أطلق عليه «باولو فريري» اسم «ثقافة الصمت» لأنّه يعيق مبادرات الإنسان وخطواته ونموّه وسعيه إلى مراميه، ويعيق تحرّره من التخلّف والجهل والعادات السلبيّة والقدرات وعالم الغيبيّات الذي يتحكّم في مصيره بلا وعي..

فالتعليم هنا هو التعليم الحواريّ الذي يعمل على البصيرة وعلى رؤية الواقع بصدق، وبالتالي إمكانيّة الفعل المؤثّر في هذا الواقع والعمل المناسب لتحقيق التغيير والتطوير.

ومن ثمّ تكون العلاقة الحواريّة التي تنشأ بين الدارسين والمنشّقين (المعلّمين)، وما بها من تبادل الخبرات والمعلومات حول قضايا الواقع المشترك، هي الفعل الخلّاق لفهم الواقع ونقده واختيار المتغيّرات أو المواقف أو الحلول المناسبة.

إنّ وعي الوضعيّة الإنسانيّة هو في حقيقته وعي الوجود الإنسانيّ كلّه. ذلك بأنّ الإنسان، عند نقده وضعه، يبدأ باكتشاف الآخرين الذين في

مثل وضعه. وهذا التداخل الإيجابي في الواقع المشترك الذي يعيشونه معًا، هو في حقيقته وعي تاريخيّ يمثّل خطوةً إلى التغيير والتحرّر المطلوب.

وسوف نلاحظ في هذا الإطار تبادل عمليّة التعلّم بين الدارس والمعلّم، بحيث تتغيّر نظرة المعلّم إلى كثير من الأمور نتيجةَ علاقته بالدارسين، تلك العلاقة التي تتحوّل من مجرّد الشعور بالإشفاق عليهم إلى التضامن معهم، لدعم جهودهم ولتطوير حياتهم بعد التعرّف إلى خبراتهم وقدراتهم الحقيقيّة، لا سيّما وأنّ بعض مشكلاتهم قد تكون هي نفسها مشكلات المعلّم التي عليه هو أيضًا مواجهتها. هكذا تصبح عمليّة التعليم في الحقيقة عمليّة اكتشاف خبرات الأمّيّين الكامنة وثقافتهم ورؤيتهم مجتمعهم، وهم لا يستطيعون التعبير عنها أو إظهارها، وهذا ما يعني، في حالة نجاحنا، قدرتنا على تحويل التعليم من مجرّد حقّ إلى قدرة على ممارسة الحقوق.

أوّلًا: التعليم الحواريّ

ولكي يمكن تحقيق ذلك في برنامج تعليميّ لمحو الأمّيّة، لا بدّ من وجود شقّين: يمثّل الحوار الشقّ الأوّل، ويقودنا إلى ثلاثة أدوار رئيسيّة هي: التعبير والتحليل والتخطيط، وتتمّ جميعها من خلال منهج متكامل.

١ - أن يمتلك القدرة على التعبير عن مشكلة، حتّى لا تظلّ هذه المشكلات غائبة عن اهتمام المجتمع

لذلك يحتوي كلّ درس في البرنامج التعليميّ على جزء حواريّ يخصّص للحديث عن مشاكل الدارسين والتحاور في شأنها، لأنّها أفضل الوسائل في التعبير عن أنفسهم ومشاكلهم وتصوّراتهم لمواجهتها.. وقد يخجل الدارس أو يتعجّب من أسلوب الحوار في البداية، لا سيّما وأنّ تربيته تمّت على مبادئ التلقين والإنصات، فيفقد القدرة على الحوار والتعبير، وهي القدرة التي يستعيدها من خلال عمليّة التعلّم.

٢ - أن يكتسب الدارس القدرة على التحليل، وهي ليست سهلة. فقد يستطيع الدارس التعبير عن مشكلاته، من دون أن يربط هذا بالتحليل والنقد سعيًا إلى البحث عن الأسباب والجذور التي تعود إليها تلك المشكلات. وسنجد أنّ اكتساب القدرة على التحليل الصحيح مرهون بمستوى الوعي الذي يكتسبه الدارس.

- ففي حالة الوعي السحريّ، يُرجع الدارس مشاكله إلى أسباب غيبيّة، وهو ما يستتبعه طرحه حلولًا سحريّة لمواجهة هذه المشاكل.
- وفي حالة الوعي الساذج، يربط الدارس المشكلة بآخر سبب استطاع ملاحظته، وليست جميع الأسباب قد تؤدّي معًا إلى ظهور المشكلة. لهذا تأتي الحلول التي يطرحها في إطار هذا الوعي وقتيّة وغير جذريّة.
- وفي حالة الوعي النقديّ، يتتبّع الدارس جميع الأسباب المؤدّية إلى مشاكله، وبالتالي يمتلك القدرة على وضع حلّ يأخذ جميع هذه الأسباب بعين الاعتبار، وهو مستوى من الوعي لا يستطيع الدارس أن يصل إليه إلّا إذا امتلك القدرة على التحليل النقديّ.
- وفي حالة الوعي المتعصّب، قد يتعصّب الدارس لأحد الأسباب المؤدّية إلى مشكلته، وبالتالي يتعصّب لأحد الحلول التي قد يراها الأنسب ويفرضها على الآخرين، من دون أخذ رأيهم ومبادرتهم بعين الاعتبار، ممّا يحبط هذه المبادرات.

٣ - أن يكتسب الدارس القدرة على التخطيط

وذلك ليمارس ما توصّل إليه من حلول. إذ إنّ تحليل أسباب المشاكل يجب أن يرتبط أيضًا بالمشاركة والتخطيط الجماعيّ في أساليب مواجهتها، وهذا ما يضع في الحسبان جميع الأسباب والمعطيات المرتبطة بالمشكلة. إنّ التخطيط الجماعيّ لمواجهة هذه المشاكل يمكن ترسيخه عبر سلسلة من التدريبات التي تبدأ برصد المشكلات الصغيرة وأسبابها والتعرّف إليها، ثمّ تتناول التخطيط الجماعيّ لحلّها، كجزء من

البرنامج التعليميّ، علمًا بأنّ هذه التدريبات تمنح الدارس، في حالة نجاحها، الثقة بنفسه، وهي خبرته لمواجهة المشاكل الكبرى على مستوى المجتمع المحلّيّ، وبالأسلوب التحليليّ الذي تدرّب عليه. وهنا يصبح التعليم أداةً في ممارسة الحقّ والدفاع عنه، ورصيدًا تستطيع الشعوب أن تتقدّم بفضله، وهو ليس مجرّد شهادة على جدارة أو أرقام تتراجع في الإحصائيّات الرسميّة.

ثانيًا: الشقّ التعليميّ

أمّا الشقّ الثاني فهو الشقّ التعليميّ، وفيه يتدرّب الدارس أيضًا على تحليل الكلمة موضوع الدرس، وهذا ما دعا إلى استخدام الطريقة الصوتيّة، بحيث يسهل على الدارس، من خلال مجرّد نطقة من نشاط الكلمة، أن يحلّلها إلى أصواتها، وبالتالي يمكن إعادة توظيف تلك الأصوات في تكوين كلمات جديدة، يكتشف من خلالها الدارس علاقة الصوت بالشكل الذي يرمز إليه، وهو ما نسمّيه الحرف.

وقد تبدو تلك الطريقة التي استُخدمت في بلدان كثيرة لتعليم اللغة غير مألوفة. إلّا أنها فعّالة إلى أقصى درجة، لا سيّما وأنّ الحروف التي يتمّ تعلّمها قد رُتّبت ترتيبًا عمليًّا جعل الأكثر استخدامًا يأتي في الدروس الأوائل، والأقلّ استخدامًا يأتي في النهاية.

ومن أجل بلورة الناحية التعليميّة، كان الأمر في غاية الصعوبة. فاللغة البرتغاليّة التي كان «باولو فريري» يعلّمها هي لغة ذات مقاطع صوتيّة واضحة بحكم وجود الحروف الساكنة والمتحرّكة، ولكنّنا في اللغة العربيّة - كما نعلم - هناك الحروف وهناك الحركات.

وقد ظلّ الحوار بيننا طويلًا إلى أن استقرّ بنا الرأي على أنّ الحلّ الأنسب لهذه المشكلة هو أن نبدأ بالحركات الطويلة في بداية البرنامج، المدّ بالألف، والمدّ بالواو، ممّا يجعل ربط الصوت بالشكل واضحًا، وأرجأنا الحركات القصيرة، الفتحة والكسرة والضمّة بعض الشيء، إلى

مرحلة متقدّمة من البرنامج، واعتمدنا بعد ذلك فكرة تعليم الحرف بصوته «نَ»، لا باسمه «نون»... إلخ.

ولكن، في كثير من الأحيان، نعاني من قِبَل الدارسين الذين ذهبوا بعض السنوات إلى المدرسة ويصرّون على اسم الحرف، رغم أنّ تعليم صوت الحرف يساعد على التعلّم بسرعة.

ولقد تطلّب منّا إعداد البرنامج إعادة ترتيب الحروف الأبجديّة، وهذا ما يساعد على تحقيق الهدف من خلال التراكم المعرفيّ. ففي الأبجديّة حروف كثيرة تأتي في نهاية القائمة، في حين هي شائعة الاستخدام، كما أنّ هناك حروفًا كثيرة في بداية الأبجديّة لا نستخدمها كثيرًا، كالثاء، أو الخاء، أو الذال... إلخ.

وقد استوحينا لهذا الترتيب فكرة الآلة الكاتبة التي تمّ ترتيب حروفها بحسب كثرة الاستخدام، وتقريب تلك الحروف من الأصابع القويّة، ممّا يساعد على سرعة الكتابة، وبذلك أصبح الدارس، بعدد قليل من الحروف وفق الترتيب الجديد، يستطيع قراءة عدد كبير من الكلمات، وبالتالي الجمل.

وقد تنبّهنا أيضًا إلى أنّ هذه الطريقة تساعد الدارس على تحليل الكلمة إلى مقاطع وحروف. ثمّ إعادة بناء كلمات جديدة وتركيبها، مثلما تعلّم تحليل الواقع ومشكلاته في محاولة تغييره للأفضل. والبرنامج، لأنّه مرتبط بالحياة، يتمّ مراجعته كلّ عدّة سنوات ليواكب المستجدّات، ويلبّي الحاجات الجديدة التي ظهرت من خلال أداء الدروس. لذلك تمّ تصميم دليل المنشّط (المعلّم)، بحيث يمكنه كتابة انطباعاته وانطباعات الدارسين وأصداء الدروس عليهم، والاستعانة بذلك عند إعادة الأصداء.

دور جمعيّة كاريتاس – مصر في نشر البرنامج

لقد تبنّت جمعيّة كاريتاس – مصر هذا البرنامج، وهي شريك مؤسّس في اللجنة المسكونيّة منذ نشأتها في العام ١٩٧٢. وكرّست كاريتاس لمحو الأمّيّة قطاعًا خاصًّا، ومنذ العام ١٩٨٤، باشرت ما يُسمّى

«المشروع القومي» الذي يهدف إلى فتح باب المشاركة مع الجهات المحلّيّة، من حكوميّة وأهليّة، لدفع العمل في مجال مكافحة الأمّيّة. دعمت، في سبيل ذلك، مكتب الإسكندريّة، وأنشأت مكاتب خاصّة في بعض المحافظات الأخر لتنفيذ المشروع. فبدأت بالمنيا وسوهاج فأسيوط. وأخيرًا تمّ فتح مكتب في مدينة الأقصر لخدمة محافظتي قنا وأسوان.

وتسعى المكاتب إلى افتتاح فصول لمكافحة الأمّيّة بالتعاون مع الجهات المعنيّة، ومساندة تلك الفصول عن طريق تدريب المنشّطين ومتابعتهم فنّيًا، كما تمّ بالتدريج إضافة بعض النشاطات التنمويّة والتثقيفيّة الأخرى إلى برنامج مكافحة الأمّيّة، تبعًا لحاجات كلّ منطقة. وهي بذلك تقوم بتقديم نوع من التنمية المتكاملة، تبعًا لنموّ درجة وعي الناس وقدرتهم على المساهمة الحقيقيّة في تلك البرامج التي تتبلور تباعًا مع الأهالي أنفسهم.

وهكذا أصبحت تقدّم إلى الدارسين خدمات جديدة، كالتوعية الصحّيّة والتدريب المهنيّ، لمَن يشاء وفي المجال الذي يحتاج إليه، كما أنّها تقدّم بعض القروض لتزيد الدخل عن طريق عمل مشروعات صغيرة.

وتسهم هذه البرامج التي تستمدّ روحها جميعًا من فلسفة التعليم الحواريّ، في خلق مجموعات صغيرة واعية تسعى لتطوير مجتمعاتها. فالبرامج تؤهّلهم لذلك وتحفزهم على أن يبادروا إلى تحقيق التغيير من تلقاء أنفسهم، وبمساندة الجمعيّات المحلّيّة الأُخر.

ومع توسيع قاعدة عمل كاريتاس في مجال مكافحة الأمّيّة، تبلور دورها خاصّة، مع بداية الحملة القوميّة لمحو الأمّيّة ١٩٩٠-١٩٩٩، في أن تقوم أيضًا كجهة مدرّبة بتأهيل العاملين في مشروعات مكافحة الأمّيّة في عدّة هيئات كاليونيسف وهيئة كير الدوليّة والهلال الأحمر... إلخ. وقد بلغت فصول كاريتاس في العام ١٩٩٧-١٩٩٨ (٩٥٠ فصلًا) موزّعة على أنحاء الجمهوريّة المصريّة، وتضمّ أكثر من خمسة عشر ألف دارس ودارسة.

يصدر قريبًا عن دار المشرق

- **السرّ المصون في شيعة الفرمسون**
  بقلم المرحوم الأب لويس شيخو اليسوعيّ
- **الديارات النصرانيّة في الإسلام**
  بقلم المرحوم حبيب الزيّات
- **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**
  بقلم الدكتور ماجد فخري
- **نصوص قرآنيّة مختارة لها صلة بالكتاب المقدّس**
  بقلم الأب جاك جوميه - تعريب الأب صبحي حموي اليسوعيّ
- **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**
  لقاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبّار
  تحقيق الأب يان بيترس اليسوعيّ
- **الإيمان الكاثوليكيّ (وثائق كنسيّة رسميّة)**
  إعداد الأب جرڤيه دوماج - تعريب الأب صبحي حموي اليسوعيّ
- **إزائيّة الأناجيل الأربعة**
  إعداد الأب صبحي حموي اليسوعيّ
- **الدين وحقوق الإنسان. رؤية مسيحيّة**
  بقلم الأب وليم سيدهم اليسوعيّ
- **الرياضات الروحيّة الإغناطيّة. قراءة لاهوتيّة روحيّة معاصرة**
  بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ
- **دَعِ الله يكمّل شخصيّتك**
  بقلم دان مونتغمري - تعريب الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

- *Explication de la Sainte Messe*
  Par S[t] Nersès de Lambron – Ed. Isaac Kéchichian, S.J.
- *Najrān. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*
  par René Tardy, S.J.

بدايات التعليم في مشتى الحلو
(منطقة صافيتا - سورية)

عيسى فتّوح*

تعود بدايات التعليم في «مشتى الحلو» إلى عام ١٨٧٩، وأوّل معلّم مارس هذه المهنة هو المرحوم إشبر عبدوش، وقد كان معلّمًا صارمًا قاسيًا، ربّما لأنّه كان مصابًا في رجله، ويعرج إذا مشى.

يعتبر بيت إشبر عبدوش أوّل مدرسة في المشتى وضواحيها، ولم يكن المعلّم متفرّغًا لشؤون التعليم، بل كان يمارس أعمالًا أخرى، بالإضافة إلى كونه معلّما، وكانت الصناعة الشعبيّة المعروفة في المشتى هي حياكة العباءات. لم يكن المعلّم يملك ساعة لتحديد الوقت، فكان التلاميذ يبكّرون في الحضور إلى المدرسة، ومَن تأخّر عن الوصول في الوقت المعيّن، نال عقابًا صارمًا يتناسب مع مدّة التأخّر. يظلّ التلاميذ في المدرسة من الصباح حتّى المساء، وعند الظهر يذهبون إلى بيوتهم لتناول طعام الغداء، وكان كلُّ تلميذ يحمل إلى معلّمه رغيفًا من الخبز، وقطعة من الحطب لإشعال النار في الشتاء، ومَن حمل معه شيئًا آخر كالفاكهة وغيرها، نال حظوة كبيرة في عيني المعلّم.

لم تكن تتخلّل الدروس أيّة فرص أو استراحات، وإذا احتاج التلميذ إلى قضاء حاجة، ذهب إلى المعلّم وبسط أمامه راحة كفّه قائلًا: «دستور يا

(*) أديب وناقد وباحث من سورية (مشتى الحلو).

معلمي» فيضربه المعلم حينئذ برفق أو بشدّة بقضيب من الرمّان لم يكن يفارق يده أبدًا، ويسمح له بالخروج أو يعتذر عن تلبية حاجته.

كانت القراءة تتلى بصوت عال، فإذا انخفضت الأصوات، نبض المعلّم وأخذ يُلهب ظهور التلاميذ بقضيب الرمّان المذكور، فترتفع أصواتهم من جديد، حتّى تكاد تصمّ الآذان. وكان «الفلق» - وهو الضرب بالعصا على قفا الرجلين - أشدّ أنواع العقوبات التي تنزل بهم، وبالإجمال كانت العقوبات شديدة لا رحمة فيها ولا شفقة.

وحينما كان التلميذ ينهي كتاب المزامير للنبيّ داود، يربط رفاقه يديه بزنّاره إلى الوراء، ويذهب به المعلّم وجميع التلاميذ إلى بيت أهله، وقد أمسك أحد التلاميذ بطرف الزنّار السائب. وعند وصولهم يستقبلهم الأهل بالترحيب، فيقدّمون للمعلّم هديّة خاصّة، ويضعون للباقين طبقًا من الزبيب والتين المجفّف وغيرهما، أمّا أجرة المعلّم فكانت نصف ريال مجيديّ على كلّ «سَحَر» من أقسام المزامير[1].

كان التلاميذ يكتبون في بداية تعلّمهم بالقلم الغزّار والحبر على صفيحة معدنيّة لامعة من صفائح البترول توفيرًا للورق، فإذا امتلأت محاها التلميذ بغسلها في الماء وتنشيفها لاستعمالها مرّة أخرى. وكان الخطّ نوعين: «الكنسيّ» وهو خطّ واضح يستعمل لنسخ الكتب، و«المُعَلَّق» ويستعمل في المراسلات والدواوين.

المدرسة الإنجيليّة في المشتى

كان التنافس على افتتاح المدارس بين اليسوعيّين والمرسلين الأميركيّين على أشدّه في كلّ مكان من سورية ولبنان، وقد تجلّت صورته واضحة في مشتى الحلو، فكلّما افتتح اليسوعيّون مدرسة سارع المرسلون الأميركيّون لافتتاح مدرسة أخرى مماثلة، واستدرجوا الطلاّب إليها

(١) يقسم كتاب المزامير إلى سبعة أقسام يُسمّى كلّ قسم منها «سَحَرًا» يُتلى منه كلّ صباح سَحَرُ ذلك اليوم.

بمختلف الوسائل والسبل، ولذلك فعندما افتتح اليسوعيّون مدرسة في حارة الموارنة «بيت سركيس»، واستخدموا للتعليم فيها المعلّم ميخائيل ابن الخوري يوسف صاحب النفوذ القويّ في القرية، والمعلّم جرجس القرّاء المعروف جيّدًا في المشتى، أسرع القسّ أوسكار هاردن، والدكتور صموئيل جسب، والدكتور الطبيب وليم كلهون من طرابلس إلى المشتى وطلبوا من وجهائها أن يأذنوا لهم بافتتاح مدرسة يديرونها بحسب نظام المدارس الأميركيّة، فوافق الأهالي على طلبهم، وأُرسل لهم المعلّم قاسم أبو غانم من كفر نبرخ في لبنان، وزوجته المعلّمة شمس ابنة واعظ كنيسة صافيتا الإنجيليّة، فتح المعلّم قاسم مدرسة للصبيان، والمعلّمة شمس مدرسة للبنات في الغرفتين الخارجيّتين من دار سليمان الحلو عام ١٨٨٠، وقد استعملت فيهما الحركات والقراءة المشكّلة، والحساب المركّب، والكسور، وغير ذلك من مبادئ العلوم الحديثة.

لكنّ هذه المدرسة لم تعش طويلًا لأنّ معلّمها الأخير ديب الكفوري لم يكن مستقرًّا في أفكاره وآرائه ومبادئه، ولم يطمئنّ لعلاقته بالمرسلين الأميركيّين، لذلك تحوّل عنهم إلى مدرسة اليسوعيّين في «بيت سركيس»، وانحلّت المدرسة الإنجيليّة.

ولمّا تخرّج المعلّم نسيم متري الحلو من مدرسة صيدا الأميركيّة، ورأى ما آلت إليه مدرسة قريته المشتى، اتّفق مع المرسلَيْن الأميركيَّيْن: القسّ مارش، والدكتور نِلْصن، في أثناء زيارتهما المشتى، على إعادة افتتاح المدرسة الإنجيليّة فيها، فوافقا على ذلك بشرط أن يتولّى هو التعليم فيها، وقد رضي لئلّا تفوت الفرصة، وتبقى المشتى بلا مدرسة إنجيليّة، فترك حمص بعد أن علّم في مدرستها الإنجيليّة ستّين (١٨٨٩-١٨٩٠)، إلّا أنّه لم يتقدّم أحد في القرية لمناصرته وشدّ أزره، بسبب نفوذ اليسوعيّين، وميل سكّان المشتى الأرثوذكس إليهم.

لَقِيَ المعلّم نسيم الحلو صعوبات جمّة في إعادة افتتاح المدرسة الإنجيليّة في البدء لأسباب منها أنّ كبير عائلة الحلو كان يمالئ

اليسوعيّين، لكن ذلك لم يوهن عزيمته، ولم يضعف من إرادته، بل زاده إصرارًا وتصميمًا، وفعلًا فتح المدرسة بعدد قليل من التلاميذ الذين كان أهلهم غير واثقين بتعليم اليسوعيّين، فأخذت تنمو شيئًا فشيئًا، ويزداد عدد طلّابها بالانتقال من مدرسة اليسوعيّين، الأمر الذي أدّى إلى تقليص عدد معلّميها من ثلاثة إلى اثنين. والغريب أنّ أخا نسيم الحلو، واسمه أنيس، كان أحد معلّمي مدرسة اليسوعيّين الرئيسيّين، وكان الأب اليسوعيّ المسؤول يدعى إلى الضيافة في بيت الأخوين نسيم وأنيس المشترك، لا إلى الطعام فحسب، بل إلى النوم أيضًا، فلا يُظهر أحد الجفاء أو العتاب للآخر.

يروي المعلّم نسيم الحلو في مذكّراته[٢] هذه الحادثة الطريفة التي تبيّن مدى التنافس الشديد بين المدرستين: الإنجيليّة واليسوعيّة، وانقسام عائلة الحلو الكبيرة إلى فريقين يناصر كلّ واحد منهما إرساليّة ومدرسة، فيقول:

«حدث ذات يوم، وأنا أعلّم في المدرسة، أن دخل عليّ عمّي كبير عائلة الحلو، ومقدّم البلدة، وهو يتوكّأ على عصاه، فوقف في وسط الغرفة، وقال بلهجة الآمر: «بإذن مَن فتحت هذه المدرسة؟»، فأجبته فورًا ودون لجلجة «بإذنك!» فبغت لهذا الجواب، ثمّ عاد فقال: «إصرف التلاميذ ولا تقبل أحدًا عندك» فأجبته: «أنا مأمور بأن أفتح المدرسة لكلّ طالب، وسأستمرّ في فتحها، أمّا أنتم فيمكنكم أن تمنعوا التلاميذ من المجيء إلى مدرستي»، وبهذا القدر من الحوار تمّت المقابلة، وقفل راجعًا، وبقيت المدرسة سائرة على سابق عهدها من الحرّيّة، واقتنع المقاومون بعدم جدوى هذه المناورات».

إستمرّت المدرسة الإنجيليّة تتقدّم بخطى حثيثة، وتستقطب أبناء المشتى حتّى عام ١٨٩٤، حيث غادرها المعلّم نسيم ليلتحق بمدرسة اللاهوت في سوق الغرب، وبعدها إلى صيدا ليتولّى إدارة مدرسة الفنون

---

(٢) نشرتها مكتبة «المشعل» في بيروت العام ١٩٥٠.

الأميركيّة فيها، فأخذت مدرسة المشتى تتعثّر وتضطرب، لأنّه لم يحلّ محلّه معلّم كفؤ، يسهر على مصلحة أبناء قريته ويرعاهم كرعايته، حتّى توقّفت نهائيًّا في منتصف الأربعينات من هذا القرن.

أمّا اليسوعيّون فقد ابتنوا ديرًا ومدرسة للراهبات في قرية «كفرون بشّور» القريبة من مشتى الحلو، ولمسوا من أهل القرية الموارنة كلّ عون وتشجيع على الاستمرار في أداء رسالتهم التبشيريّة والتعليميّة، ثمّ توسّع نشاطهم شيئًا فشيئًا حتّى شمل جميع القرى المحيطة، بغضّ النظر عن مذاهب أهلها، وانتماءاتهم الطائفيّة، ولا تزال هذه المدرسة قائمة حتّى اليوم، تواصل مهامّها التربويّة والتعليميّة والتثقيفيّة، ولكن حتّى نهاية المرحلة الابتدائيّة فقط.

ذكرتُ طائفتين من البعثات التبشيريّة التي اتّخذت من المشتى وضواحيها مركزًا للتنافس، وفاتني أن أشير إلى بعثة ثالثة روسيّة وصلت إلى تلك المنطقة، وابتنت مدرستين ابتدائيّتين، الأولى في «كفرون بَدْرَه» والثانية في مشتى الحلو ذاتها، وكانتا تعلّمان اللغة الروسيّة إلى جانب اللغة العربيّة، ولا يزال عدد من المسنّين في كفرون بدره يجيدون تلك اللغة ويتحدّثون بها حتّى اليوم، لكنّها ستنقرض بموتهم حتمًا، وقد تحوّلت المدرستان الروسيّتان إلى مدرستين رسميّتين، ولم يبقَ أيّ أثر لتعليم الإرساليّات التي مثّلت دورًا كبيرًا في التبشير والتعليم معًا.

في مشتى الحلو اليوم ثانويّة رسميّة واحدة، ومدرستان ابتدائيّتان رسميّتان للذكور والإناث، ولا داعي لأن أذكر أنّ القرى المحيطة قد غُطّيت بشبكة من المدارس الابتدائيّة والإعداديّة والثانويّة، لكنّها مع ذلك تقصّر عن استيعاب الطلاّب الذين يزدادون كثافة عامًا بعد عام، بسبب إقبال الناس الشديد على العلم، نتيجة للوعي المبكر الذي انتشر في المنطقة، ومبعثه تنافس الإرساليّات الثلاث المذكورة على فتح المدارس ونشر العلم، فجنى الشعب من ذلك أفضل الثمار.

من منشورات دار المشرق











البطريرك يوسف أودو (ت ١٨٧٨)
ووصيّته الأخيرة

الأب بطرس حدّاد*

مقدّمة

مار يوسف السادس أودو (١٨٤٧–١٨٧٨) واحد من أشهر بطاركة الكنيسة الكلدانيّة في العصر الحديث، أدار الطائفة بتفانٍ، ودافع بضراوة عن الكرامة البطريركيّة، وعن خصوصيّات الكنائس الشرقيّة في مراسلاته وفي جلسات المجمع الفاتيكاني الأوّل. توفّي برائحة القداسة، ولذلك فإنّ شعبنا يذكره بإجلال، وقبره يزار.

نصّ الوصيّة

وجدته في الخزانة البطريركيّة الكلدانيّة ببغداد. الخطّ جيّد، وهو ليس خطّ البطريرك لاطّلاعنا على رسائل أخرى عديدة بخطّه، ولا يوجد في الوثيقة توقيع البطريرك ولا ختمه.

النصّ يدلّ على أنّ ذهن الرجل الشيخ لا يزال متوقّدًا، فهو يذكر الديون بتفاصيلها: ما له وما عليه، ويذكر الأثمان، والهبات، لا بل يتطرّق إلى قبره كيف يكون وما هي أبعاده!

والأهمّ من هذه الأمور المادّيّة أنّنا نستشفّ من خلال النصّ روحيّة

(*) رئيس الديوان البطريركيّ الكلدانيّ – بغداد.

صاحبه: إنّه الراهب البسيط الذي يستعدّ للقاء ربّه، فيكرّر: «أخطأت» و«غلطت» و«أنا تائب»، لكنّه واثق من «نعمة الله» فقد عمل في كرم الربّ بكلّ جدّ وتحمّل ثقل النهار وحرّه (متّى ٢٠: ١٢) وحاول أن يزرع الزرع الجيّد (متّى ١٣: ٢٤) من خلال التعليم وبناء الكنائس والأديرة؛ وهو إن كان قد تصارع بكلّ ما في الكلمة من معنى مع الدوائر الرومانيّة، فإنّه أعلن دائمًا خضوعه للحبر الرومانيّ، أي إنّه ميّز - من حيث يدري أو لا يدري - بين الإيمان، أي: الخضوع لنائب المسيح، وبين القوانين والعادات، وله في ذلك التمييز كلّ الحقّ؛ ولكن أين نحن من عقليّة القرن التاسع عشر؟

إنّ مسألة القبر والإلحاح على شكله وأبعاده تشير إلى رغبة عند البطريرك في الظهور، وهذا أمر لا يليق به كراهب وكرجل من المفترض أن يعطي مثالًا للتواضع والتجرّد، وأرى في ذلك ضعفًا بشريًّا ورغبة كامنة في الخلود، ولعلّي أجد عذرًا له أنّه، كراهب، عاش في دير الربّان هرمزد في مطلع حياته فشاهد هناك أنصاب البطاركة السالفين فرأى من الواجب أن يكون للجيل الجديد من البطاركة الكاثوليك آثارهم التي يعتزّ بها أبناؤهم!...

نصّ الوصيّة

[وجه الورقة]

«أيّها السامعون الحاضرون: إشهدوا بأنّني قد أخطأت في مدّة حياتي، إلاّ أنّني بنعمة الله عملت خيرًا لأجل انتشار الكنيسة المقدّسة الكاثوليكيّة، وتعمير الكنائس[١] وقوانيغ[٢] للبطركخانة[٣]؛ وترجيع الهراطقة إلى

(١) جدّد بيعة مار بيثون بالموصل (١٨٥٠)، ووسّع بيعة مسكنته الكاتدرائيّة (١٨٥١) وكنيسة باطنايا (١٨٥٤) وباقوفا، وتلكيف (١٨٥٥) وبيعة مار يوحنان قرب مار أشعيا بالموصل (١٨٥٥). أنظر مقالنا: «الكتابات السريانيّة في كنائس الموصل»، مجلّة مجمع اللغة السريانيّة، (١٩٧٦) الأرقام ١٠، ٥٣، ٦، ١٥٦.

(٢) القوناغ (تركيّة): منزل القوافل، مسكن، وسمّي بيت البطريرك بالقوناغ لأنّه مفتوح لكلّ أبناء الطائفة.

(٣) وسّع الدار البطريركيّة في الموصل، وشيّد دارًا في ألقوش وأخرى في تلكيف.

الإيمان الكاثوليكيّ المقدّس[٤].

وإن كان قد صدر منّي ضرر[٥] بحقّ أحدٍ، فذلك لم يكن قصدًا، أو لغاية رديّة.

وأقرّ معترفًا بأنّني أريد أن أموت بالإيمان الكاثوليكيّ متّحدًا مع الكرسيّ الرسوليّ وطائعًا إلى الحبر الأعظم الرومانيّ. ونظرًا لمقاومتي الكرسيّ الرسوليّ فلم يكن ذلك بنيّة العصيان لا بل رغبة بخير طائفتي؛ وإذ إنّني غلطت فيا أنا الآن تائب عن ذلك الغلط وأطلب الغفران.

ثمّ أهدي بركتي إلى جميع المؤمنين أولاد طائفتي مستمدًّا من يسوع ومريم والقدّيسين أن يحفظوهم ثابتين بالإيمان مصانين نفسًا وجسمًا ومباركين بجميع أمورهم الزمنيّة والروحيّة.

أمّا الرهبان والقسّان العاصين[٦]، ولو أنّهم مستحقّين كلّ صرامة إلاّ أنّني أرغب أن يعاملوا بالرأفة والرحمة وبسلامة الربّ.

فليكن معلوم ثمّ، ولئن كان البطريرك سالفي[٧] لم يورثني شيئًا بتّة، إلاّ أنّني أوصي بأن تكون تركتي التي هي ملك شخصي الخصوصيّ عائدة إلى البطريرك الكاثوليكيّ المنتخب من مطارين الطائفة الكلدانيّة لا من العوام[٨] ويكون مثبّتًا من الكرسيّ الرسوليّ الذي سيقوم بعدي. والجبّة

(٤) يرجع إليه الفضل في كسب معظم جماعة أبرشيّتي العماديّة وعقرة إلى الإيمان الكاثوليكيّ منذ عهد أسقفيّته كما ورد في يوميّاته المخطوطة ورسائله المتعدّدة.

(٥) في الأصل: ضررًا.

(٦) إنّهم أولئك الذين رفضوا تعليمات الكرسيّ الرسوليّ الواردة في رسالة البابا «لمّا كان التهذيب الكنسيّ» ٣١ آب ١٨٦٩ إذ اعتبروها تحدّ من سلطة البطريرك وتمسّ كرامة الطائفة، وعرفوا محليًّا باسم «الياسي» وكان معظمهم في تلكيف والموصل يدعمهم بعض الرهبان، وبقوا على موقفهم لا بل قويت شوكتهم بعد وفاة البطريرك وفي السنوات التالية إلى أن ارعووا وعادوا إلى أحضان أمّهم الكنيسة المقدّسة سنة ١٨٨٩.

(٧) نيقولاوس زيعا أوزيّا، استقال سنة ١٨٤٦ وتوفّي في سلماس بإيران سنة ١٨٥٥.

(٨) إشارة إلى خضوعه الكلّيّ لتعليمات الرسالة البابويّة «لما كان التهذيب الكنسيّ» التي تمنع تدخّل العوامّ في انتخاب البطريرك.

الجوخ والأزبون[٩] الجدد اللذين وردا في هذه الأيّام من بغداد، مع أغطية الكأس الاثنين المقصّبين[١٠] يكونوا أيضًا للبطريرك المومى إليه بشرط أنّه يقدّس عن روحي ثلاثين قدّاسًا، وإن لم يقبلهم بهذا الشرط يعطوا إلى السيّد مطران توما[١١] بالشرط المذكور عينه. ثمّ زنجيل الذهب المتكلّف بمبلغ ستّة عشر ليرة الذي تشوفونه[١٢] الآن بيدي، هو شغل سلامبون[١٣]، فهذا أيضًا يكون للبطريرك الذي يقوم بعدي[١٤]، بشرط أنّه يقدّس عشرين قدّاسًا عن روحي. ثمّ الخاتم الذي فيه صورة سيّدنا البابا الذي أسلمه كما ترون بيد الأب البادري الرئيس[١٥] القائم هينا يكون علامة الطاعة للحبر الأعظم والاتّحاد مع الكرسيّ الرسوليّ المقدّس، بشرط أنّه يرجع إلى البطريرك الذي يقوم بعدي مؤيّدًا من الحبر الأعظم الرومانيّ.

ثمّ أوصي بأن يعطى إلى سائر الخدّام لكلّ واحد خمسين غرشًا علاوة على أجرة شهريّتهم المعتادة لقاء أتعابهم الزائدة في هذا الشهر.

[خلف الورقة] ثمّ أوصي أن يعطى إلى السيّد مطران توما خمسماية غرشًا. وإلى أخي مرخو ستّماية غرشًا وذلك بما أنّه فقير الحال وله معي أتعاب وليس من سبب أنّه أخي.

أطلب من ذمّة الرهبان دين قرضة خمسة عشر ليرة فرنساويّة ومايه وعشرين غرشًا...

---

(٩) الأزبون لبس الرجال الخارجيّ الذي يلفّ الجسم، والجبّة تلبس فوق الأزبون وهي فضفاضة ومفتوحة من الأمام ولها أردان وأكمام عريضة.
(١٠) أي المطرّزة بخيوط من الفضّة أو الذهب.
(١١) المطران توما - روكوس خنجرخان، من منكيش، دخل الرهبنة الكلدانيّة، وأسيم كاهنًا في ١٨٤٨/١٢/٥ ثمّ أسقفًا سنة ١٨٦٠ وذهب إلى الملبار (الهند) ثمّ عاد إلى العراق وتوفّي سنة ١٨٨٥.
(١٢) أي ترونه، تشاهدونه.
(١٣) وهي إسطنبول أو الأستانة قاعدة الدولة العثمانيّة.
(١٤) قام بعده مار إيليّا ١٢ عبو اليونان (١٨٧٨-١٨٩٤).
(١٥) وهو الأب بطرس دوفال الدومنيكيّ، خدم في الموصل (٧٣-١٨٩٥) ثمّ عيّن قاصدًا رسوليًّا في سوريا وتوفّي سنة ١٩٠٤.

ثمّ أقرّ بأنّه: لمّا رسمت المطران توما كان تعهّدت له بأن يعيش من نفقات البطريركيّة، كما قد تمّ ذلك إلى الآن حيث ما كان له أبرشيّة تقوم بمعيشته، فأوصي أن يوفي هذا التعهّد من بعدي أيضًا[١٦].

الديون التي عليّ بموجب سندات إلى الخواجه[١٧] نعمة الله يوسفاني والخواجه إسطيفان عجاج، وبلا سند يطلبني الخواجه داؤد تمو ألف وخمسماية غرش، فهذه جميعها توفي من الإسعاف الذي عيّنه لي الكرسيّ الرسوليّ وقدره خمسة آلاف فرنك الذي وصل منه النصف وباقي النصف.

ثمّ أوصي أن يعمل عن روحي في كلّ كنيسة جنازين، وكلّ قسّيس لازم أن يقدّس عن روحي قدّاسين، وآمر جميع المطارين والقسوس والشمامسة أن يسلكوا بكلّ أمنية واستقامة مع الكرسيّ الرسوليّ. وأطلب من شعبي أن يكون ثابتًا في طريق الحقّ وطائعًا للرؤساء على الدوام.

ثمّ أريد أن أدفن في كنيسة مسكنتا[١٨] بين باب الذي تدخل منه النساء وبين الباب الذي تدخل منه الرجال بطرف الحوش الكبير والهيكل، وإن كان يصير سجس من إدفاني هناك فيلزم أن أدفن في كنيسة الطاهرة[١٩] أو في دير السيّدة[٢٠].

ولازم يكون القبر معمول كلّه من فرش مرمر طوله أربعة عشر شبرًا، وعرضه اثني عشر شبرًا وعلوّه أزود من قامة إنسان، ويوضع فوق القبر

(١٦) كتب مار يوسف أودو في يوميّاته: «في ٢٩ أيلول ١٨٦٠ رسمنا قسّ روكوس بن شمعون من قرية منكيش أسقفًا على برات ميشان لكن بشرط يمضي لميلبار ويأتينا بأخبارها، ولمّا يرجع إن لم يقبل يتّخذ له أبرشيّة ما فارغة، يمكث عندنا تحت يدنا وذلك برضا كلّ مطارين الطايفة، وقد دعينا اسمه مار توما».

(١٧) الخواجة (تركيّة) تعني السيّد ويستعملها نصارى العراق.

(١٨) هي كاتدرائيّة الكلدان في الموصل وتقع قرب الدار البطريركيّة.

(١٩) كنيسة أثريّة في الموصل تقع على دجلة.

(٢٠) دير الرهبان الكلدان بُنِيَ على عهد البطريرك أودو سنة ١٨٥٨، وفعلًا دفن في هذا الدير.

الإنجيل المقدّس وعلامة الصليب لأجل الزيارة[٢١].

٢٣ آذار ١٨٧٨ وذلك صباحًا في الساعة الرابعة[٢٢] من النهار المذكور[٢٣]

الأب ليفي[٢٤] شهد بما فيه المطران توما خنجرخان

القسّ أنطون غالو (ختم)[٢٥] (ختم)

قسّ يوسف سطفانوس يوسف كبية القوش (ختم) الأب دوفال

(ختم) داؤد تمّو (ختم) القسّ يعقوب نعمو

(٢١) ضريحه جميل وعليه كتابة بالكلدانيّة والعربيّة مع اسمه باللاتينيّة، أنظر مقالنا: «الكتابات السريانيّة في ديارات المشارقة»، مجلّة مجمع اللغة السريانيّة ٣ (١٩٧٧) رقم الكتابة ١٦١، ولا يزال على الضريح الإنجيل المقدّس والصليب المكرّم لزيارة المؤمنين.

(٢٢) أي الساعة العاشرة صباحًا.

(٢٣) التاريخ والجملة الأخيرة بخطّ مختلف عن النصّ.

(٢٤) من الآباء الدومنيكان، فرنسيّ اللسان، يهوديّ المولد، اهتدى إلى المسيحيّة وانتمى إلى الرهبنة، وقدم إلى العراق سنة ١٨٦١ ويظهر من المراسلات أنّه كسب ثقة البطريرك أودو.

(٢٥) مكتوب على الختم: القسّ الفونسوس غالو، وقد رسم كاهنًا في بيعة الطاهرة بالموصل في ١٥ آب ١٨٤٣ واسم أبيه يوسف (عن دفتر حسابات أوقاف مسكنته بالموصل).

قراءة في كتاب «الثقافات وحقوق الإنسان» لمؤلّفه الأب سليم عبو*

منير صادر**

لا شكّ في أنّ قضيّة الثقافة بصفة كونها مقولة فكريّة، لا تزال تشغل الكثير من المفكّرين والمهتمّين بقضايا الإنسان الأساسيّة، وخصوصًا اليوم، مع صعود الإيديولوجيّات القوميّة وأشكال التطرّف الدينيّ. فبعضهم يقول إنّ الانقسامات الكبيرة في زمننا الحاضر لم تعد اقتصاديّة أو سياسيّة، بل هي ثقافيّة، والهويّة الثقافيّة الأحاديّة المؤسّسة على التراث الحضاريّ واللغة والدين هي المرجع، وهي التي تحدّد الصديق من العدوّ.

والسؤال الذي يُطرح اليوم هو التالي: مَن أنت؟ أو بالأحرى: مَن أنت بالنسبة إلى الآخرين؟

إنّ هذه النظرة إلى الثقافة هي مشروع يشوّهها، ودعوة إلى انغلاقيّة على الذات، واستبعاد الغيريّة التي هي مصدر ثقة، وتحويل الآخر إلى مجرّد جدار، بدل أن يكون مصدر ثراء متبادل على جميع المستويات. ومثال على ذلك ما أدّت إليه النظرة الفوقيّة المتعالية الأحاديّة التي اتّسمت بها الثقافة الألمانيّة الجرمانيّة: لقد كانت إغراقًا في العصبيّة ونزولًا إلى الدرك الأسفل وانفلاتًا للغرائز. في المقابل هناك في تاريخ البشريّة الثقافيّ، مراجع، تبرهن على أنّ الثقافة ليست دعوة إلى الأحاديّة واختزال الآخر، بقدر ما هي شهادة على أنّ الواقع البشريّ هو واحد ومتعدّد في آن معًا، وأنّ الدعوة إلى التكتّلات المقفلة هي الدعوة إلى التحجّر. إنّ القِيَم المشتركة بين البشر، التي تكوّن التراث الحضاريّ الروحيّ، هي وحدها الطريق إلى الحوار والتفاعل والتآخي ضمن ممارسة العقل والحرّيّة المسؤولة ممارسة صحيحة. وهذا ما عبّر عنه الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان الصادر عن منظّمة الأمم المتّحدة في العام ١٩٤٨.

(*) سليم عبو: الثقافات وحقوق الإنسان، نقله عن الفرنسيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ، بيروت، ١٩٩٨.

(**) مجاز في الفلسفة. كاتب.

ضمن هذه الإشكاليّة التاريخيّة، يندرج كتاب الثقافات وحقوق الإنسان للأب سليم عبو.

بالرغم من صعوبة اللحاق بفكر الأب عبو في شموليّته وتعرّجاته التاريخيّة، سنحاول أن نلقي الضوء على بعض المحطّات الأساسيّة في الكتاب.

من ناحية أُولى يتمّ التركيز على فكر القرن الثامن عشر الفرنسيّ الذي يؤكّد حقّ الشعوب والأفراد بالاختلاف. ومن ثمّ ضرورة الاعتراف بالهويّة الخاصّة بكلّ الشعوب، والحقّ في العودة إلى الجذور. فمحافظة هذه الأمم على هويّتها الخاصّة، ربّما أوصلتها إلى الانغلاق على الذات ورفض الآخر. ويُضرب مثلاً على ذلك عودة الطوائف في لبنان، مع الحرب، إلى التفتيش عن إثنيّتها، بدل العودة إلى مفهوم «الوطن الضائع». أمّا عدم الاعتراف والقبول بخصوصيّة الجماعات والأفراد، فيولّد يقظة الإثنيّات المكبوتة، كما حدث مع اليهود والأرمن. من هنا أنّ وظيفة الثقافة اليوم هي الحماية من عداوة الطبيعة وعواصف التاريخ. فالحضارة كما يقول ليفي ستروس تكمن في تعايش ثقافات تختلف بشدّة. ينطلق الأب عبو من هذا الدور المفترض لثقافات اليوم، ليقوم بنظرة نقديّة واتّهاميّة لوضع الهنود في أميركا، ووضع العمالة الأجنبيّة في البلاد الصناعيّة. ويرفض هنا مقولة إنّ الحقّ في الاختلاف يعني الحقّ في العنف والقهر. ويشدّد على دور فلسفة «النسبويّة» في مساعدة الآخر اقتصاديًّا مع السماح له بالاحتفاظ بما يميّزه حضاريًّا وثقافيًّا. وهذا ما يجب أن يقوم عليه دور العالم الصناعيّ في مساعدة دول العالم الثالث.

من ناحية أخرى يعرض الأب عبو الطروحات القوميّة في أوروبّا من زاوية رفضها فكرة الإنسان في المطلق، تلك التي نادى بها عصر الأنوار. فجوهر الإنسان في نظر الفكر القوميّ هذا يرتكز على «روح أمّته». فلقد شهد القرن التاسع عشر في أوروبّا صعود القوميّات وبالتالي إعلان شأن الخصوصيّات الوطنيّة على حساب الانتماء إلى الإنسانيّة الواحدة. فبرز الصراع بين النزعة الوطنيّة والنزعة الإنسانيّة في فكر روسّو. وقال مونتسكيو بفكر قوميّ يغذّيه إطار جغرافيّ ما. وبالمقابل كان القول بالشموليّة العقلانيّة لإزالة الفوارق، وذلك مع سان سيمون وأوغست كونت وغيرهما. وركّز ماركوز على البعد اللذّويّ للإنسان. فمصالحة الإنسانيّة مع ذاتها تكون عبر شموليّة اللذّة.

ثمّ ينتقل الأب عبو إلى عرض فلسفات التاريخ الأربع: ثلاثة أصناف متعلّقة بالمثاليّة الألمانيّة يكون بموجبها العقل موازيًا في امتداده لكلّيّة الواقع. وكما

يقول هيغل: «الواقع هو عقلانيّ والعقلانيّ هو واقع». أمّا فلسفة التاريخ الرابعة فتنتقد انتقادًا جذريًّا الفلسفات السابقة، بحيث إنّها تخلط في ما بينها عبر الرفض عينه. ففي نظر صاحبي هذه الفلسفة، هايدغر وأندت، الحدث التاريخيّ هو «سرّ وأعجوبة الوجود»، التاريخ هو من باب اللامتوقّع واللامتصوّر.

بعد الرحلة الفكريّة الجدليّة هذه في استعراض حقوق الإنسان في أبعادها التاريخيّة المتعدّدة الجوانب، يعرض الأب عبر لحقوق الإنسان من زاوية الماضي والواقع والمرتجى.

يرى عبر أنّ جذور حقوق الإنسان تجد أساسها ومرتكزها في طبيعة الإنسان العقليّة، وهذا ما نادت به فلسفة اليونان والثورة الفرنسيّة. فحقوق الإنسان ترتكز من جهة على الحقّ الطبيعيّ لدى الإنسان، وهو ثابت، وعلى الحقّ الوضعيّ أي القانونيّ، وهو متغيّر. من هنا مفهوم العدالة الاجتماعيّة، والقوانين العادلة، والحقّ في تطوير الأنظمة والقوانين. فحقوق الإنسان في جذورها ثابتة، وفي تطبيقها نسبيّة ومتطوّرة.

ويرى المؤلّف أنّ صعود الفكر القوميّ والتعصّبيّ على مدار التاريخ جعل الحقّ الذاتيّ ينتصر أحيانًا على الحقّ الطبيعيّ. من هنا العنف والإرهاب.

أمّا انتصار الحقّ الطبيعيّ أي الشموليّ على الحقّ الذاتيّ أي الفئويّ، بعد صراع فكريّ وثقافيّ وعسكريّ مرير، فمهّد للوصول إلى إعلان حقوق الإنسان وبالتالي نسبيّة الثقافات.

وفي شأن هذا الانتصار وضرورة المحافظة عليه باستمرار، يستشهد الأب عبر بكلام جميل قاله الأمين السابق للأمم المتّحدة خافيير بيريز دو كويلار: «إنّ الإعلان العالميّ لحقوق سنة ١٩٤٨ أصبح، على وجه التقريب، عينَ الله، العين التي كانت تلاحق قايين في كلّ مكان. فلا يمكن إخفاء أيّ انتهاك لحقٍّ من تلك الحقوق عن المجتمع الدوليّ».

ويرى الأب عبر أنّ دور الدول الكبرى في تثبيت حقوق الإنسان يكون في:

١. مساعدة الدول النامية اقتصاديًّا: فما الفائدة من دعم حقوق الإنسان نظريًّا، إن كنّا نسمح بأن يموت بشرٌ جوعًا.

٢. في قمع التمع. ويأخذ هنا على أميركا دعمها الديكتاتوريّات في أميركا الجنوبيّة. ومساعدة الدول الكبرى على احتلال بلد صغير وسلبه استقلاله وسيادته (واقع الحال في لبنان).

ويقترح المؤلف لنشر مبادئ حقوق الإنسان بين مختلف الشعوب:

١. التركيز على أهمية التعاون الثقافي بين الأمم، لإزالة التناقض بين القِيَم الشمولية التي تلازم حقوق الإنسان، والقِيَم الخاصة بالثقافات المتعددة.
٢. التركيز على حقوق الإنسان والحق في الاختلاف.
٣. الكائن العقلاني الحرّ بحسب كانط وهيغل يتحقّق بالفعل، بالممارسة الديمقراطية لحياة جماعية ونظام يتوافق وخصوصيته.
٤. حلّ النزاع بين وضعية الإنسان ووضعية الإنسان المواطن.

لا بدّ من كلمة على ما تميّزت به ترجمة هذا الكتاب. فإنّ نقل الفكر الفلسفيّ المتخصّص من لغة إلى أخرى تعترضه صعوبات جمّة، إن على صعيد إيجاد المصطلحات الفلسفيّة في اللغة المنقول إليها، أو على صعيد خصوصيّة سبك هذه المقولات لغويًّا.

فالأب عبو توجّه بأفكاره هذه إلى نخبة فكريّة مختارة، إذ أودعها دروسًا ألقيت في الكولج دو فرانس في أيار ١٩٩٠.

من هنا كان على المترجم، الأب سليم دكّاش، أن يتجاوز هذه العقبة الكبيرة، وبخاصّة أنّه أراد من ترجمته هذه إيصال رسالة إلى جمهور قرّاء اللغة العربيّة الواسع. إنّ قراءة الكتاب قراءة متمهّلة وهادئة، تبيّن لنا نجاح الأب دكّاش في نقل فكر فلسفيّ بمقولات ثابتة ومتدرّجة إلى لغة لها عبقريّتها الخاصّة، فزاوج بين أفكار غربيّة المنشأ واللغة العربيّة، ولم يكن ذلك بالأمر العسير عليه، بسبب سعة اطّلاعه على المؤلّفات الفلسفيّة والسوسيولوجيّة بالفرنسيّة من جهة، ورسوخ قدمه في اللغة العربيّة من جهة ثانية، بالإضافة إلى خبرته الطويلة في نقل العديد من الكتب والمقالات من الفرنسيّة إلى العربيّة. كما أنّه تجدر الإشارة إلى الرابطة التي تجمع بين «الأبوَين» من حيث انتمائهما إلى مدرسة واحدة هي المدرسة اليسوعيّة، ممّا سهّل التفاهم بين الكاتب والناقل ووفّر أمانة كبيرة في الترجمة.

وفي الختام، ليس أجمل من أن نقول مع غُوتِه: «تتصارع مع ذاتك لتنفتح على الآخر».

Communità cristiane nell'islam arabo
La sfida del futuro
a cura di Andrea Pacini
Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996, 410 p.

الجماعات المسيحيّة في العالم الإسلاميّ العربيّ
تحدّي المستقبل
بإشراف أندريا باتشيني

من اهتمامات مؤسّسة جيوفانّي أنيلّي الثقافيّة، التابعة لشركة فيات الشهيرة في مدينة تورينو بإيطاليا، دَرْسُ القضايا المشتركة بين بلدان حوض البحر المتوسّط. وقد عَقدت في شهر حزيران من العام ١٩٩٥، بهمّة الدكتور أندريا باتشيني، المسؤول فيها عن البرنامج «الإسلام والحداثة»، مؤتمرًا ضمَّ نحو ١٦ باحثًا اختصاصيًّا عالجوا موضوع «الجماعات المسيحيّة في العالم الإسلاميّ العربيّ – تحدّي المستقبل». ونُشرت مداخلات هذا اللقاء، التي تمّت باللغات الإنكليزيّة والإيطاليّة والفرنسيّة، في الطبعة الأولى هذه بعد أن نُقِلَت جميعها إلى الإيطاليّة. وأُلحِقت الطبعة هذه بطبعتين أخريَين: إحداهما فرنسيّة في عدد خاصّ مثلّث من مجلّة الشرق الأدنى المسيحيّ *Proche-Orient Chrétien*، المجلّد ٤٧، ١٩٩٧، الأجزاء ١-٣؛ والثانية إنكليزيّة، صدرت في لندن العام ١٩٩٨ عن منشورات كلارِنْدُن Clarendon Press بعنوان *Christian Communities in the Arab Middle East. The Challenge of the Future.*

أمّا الموضوعات التي عُولِجت فهي الآتية: «المقدّمة»، لأندريا باتشيني (ص ١-٢٨)؛ «المسيحيّون العرب. من المسألة الشرقيّة إلى جيوبوليتيكا الأقلّيّات في الآونة الأخيرة» لجوزف مايلا (ص ٢٩-٥٤)؛ «المسيحيّون العرب في الشرق. نظرة ديموغرافيّة» لفيليب فارغ (ص ٥٥-٧٤)؛ «الجماعات المسيحيّة عناصر فعّالة في المجتمع العربيّ إبّان التاريخ» للأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٧٥-١٠٠)؛ «كنائس الشرق الأوسط. الأصول والهويّة: بين التأصّل في الماضي والانفتاح على الحاضر» للأب جان كُوربُون (١٠١-١٢٠)؛ «قانون الدولة – الأمّة ووضع غير المسلمين في مصر وسورية» لبرنار بُوتِيفُو (١٢١-١٣٨)؛ «هجرة العرب المسيحيّين. أبعادها وأسبابها»، لبرنار سابيلّا (١٣٩-١٦٨)؛ «إنتاج المسيحيّين العرب الثقافيّ اليوم. التعبير عن الهويّة في مجتمع أغلبيّته مسلمة»، للأب كميل حشيمه اليسوعيّ (١٦٩-١٨٦)؛ «ديناميّة الأقباط السياسيّة: السعي إلى تفعيل دور الجماعة»، لِدِينا الخواجه (١٨٧-٢٠٦)؛ «موقع الأقباط ودورهم الحاليّ في الاقتصاد المصريّ. التقاليد والاختصاصات»، لعادل أ. بشاي (٢٠٧-٢١٦)؛ «ديناميّة المسيحيّين اللبنانيّين. بين مِثال العاميّات ومِثال الحويّك»، لأليزابِيت پيكار (٢١٧-٢٤٠)؛ «الجماعات المسيحيّة والأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة في لبنان»، للدكتور بطرس لبكي (٢٤١-٢٨٠)؛ «الديناميّة الجماعيّة والاجتماعيّة السياسيّة لدى المسيحيّين العرب في الأردنّ وإسرائيل والأراضي الفلسطينيّة ذات الحكم الذاتيّ»، لأندريا باتشيني (٢٨١-

٣١٠)؛ «المسيحيّون في سورية»، للدكتور حبيب موصلّي (٣١١-٣٢٠)؛ «المسيحيّون في العراق»، للأب يوسف حبّي (٣٢١-٣٣٢)؛ «مساهمة الجماعات العربيّة المسيحيّة في مستقبل المجتمعات العربيّة بالشرق الأوسط. بعض التطلّعات»، للأب موريس بُورْمَنْس (٣٣٣-٣٤٥).

يُضاف إلى مجموعة تلك المداخلات القيّمة ٦٢ صفحة من الملاحق المفيدة وُزِّعت على الموضوعات التالية: طقوس الكنائس الشرقيّة؛ تحدّر الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة من نظيراتها الأرثوذكسيّة في الشرق الأدنى؛ البطريركيّات الشرقيّة القديمة في إطار تعدّد انتماءاتها الحالي؛ ولايات الكنائس الشرقيّة الأرثوذكسيّة والملكيّة الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة في الشرق الأوسط؛ تعريف دقيق (مع التحفّظات الضروريّة في شأن الإحصاءات) بكلّ من الكنائس الثلاث عشرة الموجودة في المنطقة (خرائط مفصّلة وتعليقات)؛ معجم في ٢٤ صفحة يشرح عددًا كبيرًا من المفردات والمفاهيم التي قد تلتبس على القرّاء، حتّى المختصّين؛ لائحة بالمراجع البيليوغرافيّة التي وردت في الكتاب (١٦ صفحة)؛ تعريف بالمشاركين (ص ٤٠٧-٤٠٨).

فالواضح من هذا العرض المفصّل أنّ الكتاب أشبه بموسوعة وافية شافية للوقوف على الجماعات المسيحيّة في العالم العربيّ والإسلاميّ في الشرق الأدنى قديمًا وحديثًا. إلّا أنّه، سعيًا للتعمّق في الموضوع ولمزيد من الفائدة، سنتوقّف على مداخلتَين من مداخلات الكتاب هما: حديث الأب جان كوربون: كنائس الشرق الأوسط. الأصول والهويّة: بين التأصّل في الماضي والانفتاح على الحاضر؛ وحديث الأب موريس بورمنس: مساهمة الجماعات العربيّة المسيحيّة في مستقبل المجتمعات العربيّة بالشرق الأوسط.

يُركّز هذان المقالان على بنى المجتمع في الشرق الأدنى، وهو موضوع يثير على الفور ردود فعل حادّة في لبنان، في ما يختصّ بالعلمنة نسبةً إلى الطائفيّة، وبالمارونيّة السياسيّة نسبةً إلى إسلام نظريّ «لا طائفيّ». غالبًا ما تكون المواقف شعارات عقائديّة، وفي نظر بعضهم، حلّت الشيعيّة السياسيّة محلّ المارونيّة السياسيّة. إنّ العرض التابع يساعد على تفهّم أفضل للبنى الجماعيّة الكنسيّة بما لها من جذور تاريخيّة، وعلى اقتراح رؤية للمستقبل.

نريد أن نقدّم عرضًا لأهمّ ما ورد في هذَين المقالَين، ولكنّنا نلفت النظر، قبل أن نبتدئ، إلى أنّ المسألة قد أثارها البطاركة الكاثوليك في رسالتهم التي صدرت سنة ١٩٩٦، فقد أشاروا إلى الطائفة بصفتها إطارًا تاريخيًّا وسياسيًّا وبشريًّا تعيش فيه الكنيسة. ولها وجه إيجابيّ هو الحفاظ على التقليد الكنسيّ والثقافة البشريّة والإنسانيّة. لكن لها أيضًا وجه سلبيّ، أعني الطائفيّة، وهي بكلّ معنى الكلمة، تشويه للحياة الكنسيّة، تدفع كلّ كنيسة إلى المطالبة بخصوصيّتها، لا بالنسبة إلى الإسلام وحسب، بل بالنسبة إلى سائر الكنائس أيضًا. فالجماعات المنطوية على نفسها تصبح طوائف ضيّقة الاهتمامات لا تتوصّل إلى التعبير عن رسالة المسيح. فالعقليّة الطائفيّة تعارض روح الكنيسة.

١ - مقال الأب جان كوربون: لا يتحدث عن العرب المسيحيين بصفتهم طوائف، بحسب مقاربة سوسيولوجيّة، بل يعتبرهم كنائس.

يستحيل الفصل بين البعد الإلهيّ والبعد البشريّ في جماعة كنسيّة، بسبب التجسّد الذي أدخل العنصر الإلهيّ في الإطار التاريخيّ البشريّ. لكن هذا لا يمنع أن نميّز تمييزًا واضحًا بين المشاركة الإلهيّة التي تربط مسيحيّي مختلف الطوائف بعضها ببعض، والإطار الذي ينمو فيه المجتمع المسيحيّ والذي له لغة وثقافة معيّنتان. وقد يبدو ذلك انعكاس المناقشات المسيحانيّة التي عرفها الشرق المسيحيّ طوال قرون، والتي حاولت أن تحدّد الصلة بين الطبيعتين، الإلهيّة والبشريّة، في شخص المسيح.

فالكاتب يذكّر بأهمّ الحوادث التاريخيّة. كانت كنائس روما والقسطنطينيّة والإسكندريّة وأنطاكية وأورشليم، التي بقيت أمينة على قرارات المجمع الخلقيدونيّ، متجمّعة حول سلطة الإمبراطور، قبل أن تنفصل روما عن المجموعة، وكان نظام الإدارة الجماعيّة شديد التراكب مع تقسيم الإمبراطوريّة الرومانيّة الإداريّ إلى أبرشيّات تحت حكم الإمبراطور. وفي القرنين الخامس والسادس، نحت البطريركيّات الكبرى الأربع تلك الكنائس التي لم تتبنَّ قرارات مجمعي أفسس وخلقيدونية. فاتُّهمت كنيسة العجم بالنسطوريّة، وكنيسة مصر القبطيّة وكنيسة أنطاكية السوريّة وكنيسة أرمينية بالمونوفيزيّة.

فعشيّة الاجتياح العربيّ الإسلاميّ، كانت كنيسة الشرق منقسمة إلى خمس كنائس. وكانت هذه الانقسامات تعود إلى خلافات سياسيّة وثقافيّة أكثر بكثير ممّا كانت لاهوتيّة: ذلك بأنّ الثقافة السامية كانت تؤكّد يومًا بعد يوم استقلالها عن تأثير بيزنطية الهلّينستي، كما أنّ بيزنطية تميّزت عن العالم اللاتينيّ في القرن التاسع والعاشر والحادي عشر.

والحكم الإسلاميّ الذي حلّ محلّ الحكم البيزنطيّ، أسهم هو أيضًا في تصلّب مواقف مختلف الطوائف. فإنّه، بمنحه كلًّا منها استقلالًا داخليًّا، جعل منها دُوَلًا في الدولة. وهذا النظام الذي عُمل به على عهد الساسانيّين والبيزنطيّين، كُتب له أن يدوم، محدّدًا لأمد طويل وضع الكنائس المدنيّ في دار الإسلام.

إنّ الليترجيّات والتقاليد الروحيّة واللاهوتيّات الخاصّة تؤثّر في هويّة الكنائس، مع إيلاء أهمّيّة خاصّة للأهوتيّات، بحكم الانفصال بين الهويّات الكنسيّة المحدّدة هكذا، حسبما كانت توافق أو لا توافق على القرارات المجمعيّة. وفي الوقت نفسه، ورثنا من تلك اللاهوتيّات تركة وفيرة باللغة العربيّة أخذنا نتعرّف إليها، بفضل العمل الذي قام به الأب سمير خليل سمير وأبحاثه في الأدب العربيّ المسيحيّ.

وعند وصول العثمانيّين إلى الحكم، سُمّيت الطوائف «مِلَلًا». وعرف القرن الثامن عشر الاتّحاديّة التي يعدّها الكاتب طريقة لاسكوتيّة. وانتمت البطريركيّات الشرقيّة الكاثوليكيّة الخمس في أغلبيّتها إلى أنطاكية التي شاهدت ولادة الكنيسة العالميّة، في حين كانت أورشليم بالأحرى مركز كنيسة المسيحيّين الذين من أصل يهوديّ.

وفي نهاية ذلك التطوّر الذي لم نُشر إلّا إلى أهمّه، نلاحظ بطيبة خاطر، إن حاولنا أن

نفسع رصيدًا، أنّ جميع كنائس الشرق هم حاليًّا أعضاء في مجلس كنائس الشرق الأوسط، وهو يوزّعها على أربع أسَر كبرى:

- الأسرة الشرقيّة الأرثوذكسيّة، وهي سُمّيت هكذا مذ أن كُفّ عن نعتها باللاخلقيدونيّة. والأقباط (عشرة ملايين) ينتمون إليها.
- الأسرة الأرثوذكسيّة، وهي تضمّ بطريركيّات الإسكندريّة وأنطاكية وأورشليم، وكنيسة قبرص المستقلّة.
- الأسرة الكاثوليكيّة، وهي تضمّ سبع كنائس. وقد قُبلت في هذه الأسرة الكنيسة السريانيّة الشرقيّة أو كنيسة الشرق الآشوريّة، منذ أن وقّعت الاتّفاق المسيحانيّ.
- الأسرة الإنجيليّة أو الأسقفيّة.

ثمّ يتحدّث الكاتب عن الهويّات والتراثات. إنّ الهجرات بحثًا عن الحرّيّة حملت عدّة كنائس من الشرق على الإقامة معًا في أرض واحدة، كأرض لبنان. ومنذ عهد قريب، أعلن السينودس من أجل لبنان موقفه لصالح المحافظة على تنوّع الكنائس التاريخيّة. ويؤكّد الكاتب أنّ الكنيسة الأرمنيّة وحدها عرفت فترة من الزمن عاشت فيها مع الأمّة في انسجام تامّ وأنّها لا تزال تحنّ إليه بعض الشيء، في حين أنّ هذه الظاهرة تمتّ بالأحرى، في نظره، إلى فقدان الحظوة. أمّا سائر الكنائس فإنّها لم تعش إلّا في نعمة الانتماء إلى العالم والاختلاف عنه في وقت واحد.

كيف تحاول كلّ كنيسة أن تدافع عن هويّتها؟ لا شكّ في أنّ الاحتفال بالفصح في تاريخين مختلفين هو من أحد مظاهر الخصوصيّات. فالجهود التي تُبذل لتحديد تاريخ واحد تواجه صعوبات، إذ إنّ كلّ مجموعة ترى أنّ الموافقة على الاحتفال بالفصح في تاريخ المجموعة الأخرى تؤدّي إلى النيل من هويّتها، كما أنّ تلك الجماعات تتمسّك بليترجيّاتها الخاصّة لأنّها تشكّل إرث هويّتها.

وفي القسم الأخير، يعالج الأب كوربُون مشاكل حاليّة. ففي إطار محيط تنصّري، إسلاميّ متطرّف وصهيونيّ، يمثّل المسيحيّون ترسّخًا أخيرًا في عالم الحداثة والتقنيّة والثقافة. ومن خلالهم، تتجلّى ظاهرتان: دعوتهم الخاصّة ورسالتهم لدى الآخرين، وهذا ما ينفي كلّ تبشيريّة. والحال أنّ المشكلة المطروحة حاليًّا هي هجرة المسيحيّين الكثيفة، التي ندّد بها الجثليق كاريكين الثاني، بصفتها «صيغة الإبادة الجماعيّة بالانتحار». أمّا الأب كوربُون فإنّه يأخذ على المسيحيّين الذهاب بحثًا عن حياة أكثر هدوءًا، ناسين أنّ الهدوء لا يجوز أن يكون هدفهم في هذا العالم. ولكن، هل نجد شريعة من الشرائع، سواء ألهيّة كانت أم بشريّة، تمنع مسيحيّي الشرق من الهجرة في زمن أصبح فيه الترحّل عاديًّا في العالم كلّه؟

في النهاية، وبالعودة إلى الموضوع الأساسيّ، يذكّر الكاتب بأنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني وجّه دعوة إلى مشاركة الكنائس المحلّيّة. فالمطلوب، فوق الرغبة في وحدة المسيحيّين، هو تحقيق مشاركة الكنائس المحلّيّة، وهذا ما يوافق وثيقة البَلَمَند التي صدرت سنة ١٩٩٣ والتي ترفض الاتّحاديّة. فلا يمكن التوصّل إلى الروح المسكونيّة، ما دامت

الكنائس لا تزال تتطابق مع طوائف.

٢ - مقال الأب موريس بورمنس: أمّا المقال الثاني فلن نطيل الكلام عليه، لأنّه لا يعالج وقائع، بل يعبّر بالأحرى عن تمنّيات في ما يختصّ بالمسيحيّين العرب وبالمكان الذي يحتلّونه، والإسهام الذي يأتون به في الدول التي يعيشون فيها.

أثبت المسيحيّون حضورهم في جميع عواصم الإمبراطوريّات الإسلاميّة، في دمشق، ثمّ في بغداد وقرطبة، وما زالوا يُثبتون حضورهم حتّى أيّام النهضة العربيّة، في نهاية القرن التاسع عشر. فلكي يستطيعوا أن يقوموا بدورهم في زمننا، يجب عليهم أن يتحرّروا من ثقل الماضي. إنّ المسيحيّين يكوّنون شكلَين من المجتمع: المدنيّ والدينيّ.

على المسيحيّين، بصفتهم مجتمعًا مدنيًّا، أن يشاركوا بإرادة حسنة في المجتمعات التي يعيشون فيها، وأن يساهموا في تحسينها وفي تطوير قانون مدنيّ. ليس تطبيق الشريعة حلًّا. ويُنتظَر من الكتب المدرسيّة أن تصوغ أمّة عربيّة أكثر وحدة وتجانسًا، بدل أن تُخلّد الفوارق بين الطوائف.

ثمّ يذكُر الكاتب بإسهام المسيحيّين منذ قيام النهضة. إنّ مجلّتي المشرق والمسرّة، ومنوّعات المعهد الدومنيكانيّ للدراسات العربيّة في القاهرة، ومجلّة إبْلا التي يُصدرها معهد الآداب العربيّة بإدارة الآباء البيض في تونس، هي منشورات واكبت حركة نقل واسعة، أريد بها وضع تلك المؤلّفات في متناول جميع الذين لا يتقنون اللغات الأجنبيّة.

في ما يختصّ بالقراءات المختلطة بين المسيحيّين والمسلمين، يسلّم الكاتب بأنّها، في أغلب الأحيان، تؤدّي إلى مآسٍ، لكنّه يضيف أنّ بعضها ناجح تمامًا. ويشير أيضًا إلى مسألة اشتراك المواطنين في الحياة العامّة، وإلى التمييز بين الدين والسياسة، وهو، في نظره، أسهل تحقيقًا عند المسيحيّين.

لا يجوز تسمية المجتمع الدينيّ بـ«طائفة»، بل بـ«كنيسة». هذا وأنّ التعاون بين الطوائف يزداد، فهكذا أسهم بطاركة الشرق الكاثوليك في تعيين الفلسطينيّ ميشيل صبّاح في كرسيّ أورشليم اللاتينيّ. إنّ كنائس الشرق قد خطت خطوات كبيرة نحو الروح المسكونيّة. إذ إنّ البيانات المسيحانيّة المشتركة مكّنت الأقباط والسريان والأشوريّين من الشهادة لإيمانها المشترك بكنيسة رومة. فمن شأن صيغ التعاون كلّها أن تسهّل الحوار مع المسلمين واليهود. ولقد أسهم مجمع الأردنّ الملكيّ إسهامًا معروفًا في تلك الحوارات بين الأديان.

ويختم الكاتب مستشهدًا بما كتبه المطران جورج خضر: «أيًّا كانت الدول الحاليّة وشكلها وأنظمتها، يبقى مبرّر المجتمع المسيحيّ الروحيّ تفوّقه بصفته أسرة كنائس مرتبط بعضها ببعض ارتباطًا عضويًّا، ومرتبطة كلّها بغير المسيحيّين، بالمحبّة المنزّهة عن كلّ سياسة تحسب إلى بعيد، لأنّ الكنيسة ليست أمّة بين سائر الأمم».

يبدو من العرض السابق أنّ من حسنات الموسوعة هذه وتعدّد الموضوعات التي تطرّقت إليها، أنّها تقود المطالع إلى التفكير انطلاقًا من معطيات ملموسة توفّرها الخبرة وواقع

الحياة. ولا بدّ لكلّ مَن يتوجّس خيفة، لا سيّما بين أبناء المنطقة، من هشاشة وضع الجماعات المسيحيّة، من أن يجد في معطيات الكتاب أسبابًا وجيهة تدفع المسيحيّين إلى أن يدخلوا مع مواطنيهم المسلمين في شركة يتوقّف عليها مصير كلّ من الفريقين.

الأبوان لاسلو صابو وكميل حشيمه

Orientalia Christiana Analecta, 258
Faith, Power and Violence
«Muslims and Christians in a Plural Society, Past and Present»,
edited by John J. Donohue, S.J. and Christian W. Troll, S.J.
Pontifico Istituto Orientale, Roma, 1998, 313 pages

الإيمان والنّدرة والعنف

مسلمون ومسيحيّون في مجتمع تعدّدي، ماضيًا وحاضرًا

يجد القارئ في العدد ٢٥٨ هذا من سلسلة «مختارات شرقيّة مسيحيّة»، مداخلات الندوة التي عقدها، في تعنايل (لبنان) من ٩ إلى ١٥ نيسان (أبريل) ١٩٩٦، فريق دوليّ من اليسوعيّين الذين يعملون بين المسلمين، فكانت خاصّ لقاء بينهم منذ أن بُوشرت العام ١٩٨٣ في لبنان.

أمّا موضوع اللقاء، كما ورد في عنوان هذا التعريف، فتمليه عودة الدين، في العقود الأخيرة، إلى الساحة السياسيّة بزخم وفي صيغ جديدة، فضلًا عن انتشار ظاهرة العنف التي كثيرًا ما تتّسم بها الهويّة الدينيّة والإثنيّة، والتي يسمّيها بعضهم إرهابًا، وبعضهم الآخر مقاومة مشروعة.

لقد تركّزت المناقشات حول العلاقات الدوليّة، في فترة ما بعد الشيوعيّة، على نموذج يجعل من تصادم الثقافات «سيناريو» للمستقبل. وهناك قناعة عند فريق اللقاء اليسوعيّ بأنّ التفاهم يحول دون أخطار المواجهة. لذلك، حاول هذا الفريق أن يبحث في بعض نواحي العلاقات التاريخيّة والمعاصرة، وهي علاقات متنوّعة جدًّا، بين المعتقدات والقِيَم التي يتمسّك بها الإيمان وينشرها من جهة، والقوى السياسيّة التي كثيرًا ما ترافقها عادةً مظاهر العنف من جهة أخرى.

لقد أسهمت بعض مداخلات الندوة في تسليط الأضواء على الاعتبارات التاريخيّة والاجتماعيّة، وتناولت التحاليل المتنوّعة المبنيّة على نصوص قانونيّة، كما شكّلت مداخلات أُخَر أبحاثًا في حالات معاصرة وأفكارًا مبنيّة على هذه الأبحاث. فدار الكلام على حالات في الصحراء الأفريقيّة ومصر وأفريقيا الشماليّة وجنوب شرق آسيا وأوروبّا، علمًا بأنّ المساهمين في هذه الندوة لا يتميّزون بدراساتهم المستفيضة في الديانتين

المسيحيّة والإسلاميّة وحسب، بل إنّ معظمهم يعيش ويعمل في أنحاء من العالم تُثني مع مساهماتهم.

في الرسالة الرعويّة التي أصدرها، في ميلاد ١٩٩٤، بطاركة الشرق الكاثوليك، بعنوان «معًا أمام الله في سبيل الإنسان والمجتمع»، اقترح الأحبار أن يعزّز المؤمنون المسلمون والمسيحيّون نوعًا جديدًا من التعاون ينقلهم من النزاع إلى الحوار. وفي هذا السياق، تكون المرحلة الأولى أن تُشفى ذاكرتا الديانتين من منطق المقاومة والجدل، وتسيرا في طريق الحوار. إنّ الندوة، وهذا المجلّد الذي هو ثمرتها، ينطلقان من وجهة النظر هذه.

أربعة عشر راهبًا يسوعيًّا من جنسيّات مختلفة دوّنت مداخلاتهم في هذا الكتاب، نقدّم خلاصة عنها.

- الأب روبرت بندكتي (Benedicty) المجريّ: «التشكيلة السياسيّة الثيوقراطيّة. محاولة تعريف مفهوم». عكف الباحث على استقصاء الخلفيّات الاجتماعيّة التاريخيّة لما اصطُلح على تسميته الطائفيّة السياسيّة، وذلك في المنطقة الثقافيّة التي تشمل المجتمعات المسيحيّة في أوروبّا الشرقيّة المتحدّرة من الدولة البيزنطيّة وخلفيّاتها الصقليّة من جهة، والمجتمعات الإسلاميّة السنّيّة من الخلافة الإسلاميّة في صيغتها العربيّة والعثمانيّة من جهة أخرى. فعلى الرغم من النزعات الإقليميّة والقوميّة، فإنّ تلك المجتمعات تتميّز بعدد من السمات البنيويّة المشتركة بينها جميعًا. لقد تمّ ضبط تلك السمات في إطار شبكة ثلاثة تغيّرات، وهي: مفهوم الدولة وشرعيّة السلطة والولاء.
- الأب لويس براسيه (Boisset) الفرنسيّ: «الإيمان والقدرة والعنف. قراءة مجدّدة للحملة الصليبيّة». إنّ الصلة بين الإيمان والقدرة والعنف تبدو، في تاريخ الحملات الصليبيّة، تفاعلًا. فالإيمان يعمل عمل حضور محسِّن يسكّن الحميّة التي نجدها في نقطة الانطلاق، ليجسّدها في الزمن ويحقّقها في التبشير، في حين تُنقل القدرة إلى الكلام، ويصبح العنف شهادة. لكنّ قراءة الحملة الصليبيّة قراءةً مجدّدة تنطلق من وجهة نظر غربيّة، وهي تختلف تمامًا إن دار الكلام على المسيحيّ الشرقيّ أو العربيّ المسلم.
- الأب مرتين مَكْ دورمت (Mc Dermott) الأميركيّ: «مقارنة بين لاهوت التحرير وجهاد الإمام الخمينيّ». رفضت الكنيسة لاهوت التحرير بصفته نظامًا غريبًا عن الإنجيل، وهو الماركسيّة. أمّا الجهاد فإنّه جزء لا يتجزّأ من الإسلام منذ نشأته. ولذلك، فإنّ الإمام الخمينيّ أعاده إلى الحياة ونشّطه، وأدرجته الجمهوريّة الإسلاميّة في دستورها. فالديانتان ظهرتا أمينتين على تقاليدهما.
- الأب جان دونوهيو (Donohue) الأميركيّ: «في سبيل الحقّ والعدل. الاستشهاد في تقاليد الديانات التوحيديّة الثلاث». تبحث هذه الدراسة في مفهوم الاستشهاد في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، وترسم الخطوط العريضة لتطوّر هذا المفهوم في اليهوديّة، من الحرم المنفّذ في العدوّ المغلوب إلى العبد المتألّم والتضحية بالنفس.

وفي المسيحيّة، من العبد المتألّم إلى الاضطهادات، قبل أن يُعمَّم ليشمل السير على تقلّبات الحياة. وفي الإسلام، يتحدّث المفهوم أوّلًا عن أولئك المحاربين الذين يموتون في المعارك في سبيل الإسلام، ثمّ يتّخذ معنًى أعمّ يشبه معنى المسيحيّة الحديثة.

- الأب باولو دال أوليو (Dall' Oglio) الإيطاليّ: «ماسينيون (Massignon) والجهاد في ضوء شارل دي فوكو (de Foucauld) والحلاّج وغاندي»: ينطلق دال أوليو من سيرة ماسينيون واهتدائه إلى الدين المسيحيّ في إطار لقائه الإسلام، وتعرّفه إلى شارل دي فوكو وإكبابه على درس مؤلّفات الحلاّج، واكتشافه شخصيّة غاندي، فيبرز ما في سيرة ماسينيون الفكريّة والوجوديّة من وحدة كامنة، ويقدّمه مثالًا على موقف المسيحيّ من تحدّي الإسلام.
- الأب سمير خليل سمير المصريّ: «النقاش حول جريمة الرّدّة في الإسلام المعاصر». يرى الرأي العامّ الإسلاميّ أنّ المرتدّ يستوجب الموت، بحكم ما يسمّى «حدّ الرّدّة». ولقد اتّخذت هذه المشكلة مزيدًا من الحدّة في العقود الأخيرة، مع ظهور «الصحوة الإسلاميّة»، علمًا بأنّ المسلمين الأصوليّين أولوا تلك العقوبة أهمّيّة مجدّدة، وفرضوا تطبيقها على المسلمين المهتدين إلى الدين المسيحيّ.
- الأب كريستيان ڤان نِسْپن (Van Nispen) الهولنديّ: «قانون الحِسبة الجديد في مصر: مدلوله، إطاره، التباساته». يحدّد الكاتب معنى قانون الحسبة الجديد والمسائل التي يثيرها، فيذكر أوّلًا بمدلول «الحِسبة» في التاريخ، ثمّ يتطرّق إلى وضعها في مصر قبل صدور القانون الجديد، شارحًا ما يعنيه، ويختم كلامه بتفكير في هذه الحقيقة في إطار التطوّر الحاليّ الذي يعرفه المجتمع المصريّ في داخل مجمل العالم العربيّ والعالم الإسلاميّ.
- الأب بتريك راين (Ryan) الأميركيّ: «الإصلاحيّ والتورويّ في أفريقيا الغربيّة: بحث في الإسلام في غانا». المسلمون هم أقلّيّة في غانا (١٦٪)، لكنّهم، ابتداءً من القرن الخامس عشر، أخذوا يعيشون في هدوء وسلام، في إطار محيط تعدّديّ، مع أنّ تقليد الهَوْس التورويّ كان له تأثير في القرن التاسع عشر، وقد حصل في أيّامنا على دعم من قِبَل قوى وهّابيّة، لا بل شيعيّة أيضًا، أتت من خارج البلد في العقود الأخيرة. ويُخشى أن تعمل على إفقاد الاستقرار في داخل الإسلام وفي علاقاته بالمسيحيّين والتقليديّين في غانا.
- الأب هنري كودريه (Coudray) الفرنسيّ: «اللغة والهويّة والسلطة والدين: النزاع حول استخدام الفرنسيّة والعربيّة في تشاد». يبلغ عدد المسلمين في هذا البلد نحو ٥٣٪ من السكّان. ولذلك يتّسم النقاش حول وضع اللغة العربيّة بالحساسيّة. ففي السنة ١٩٧٨، عُدَّت العربيّة، إلى جانب الفرنسيّة التي تتمتّع بوضع مميّز، لغة رسميّة ثانية، وهذا ما رفضه قسم لا يُستهان به من السكّان غير المسلمين. في الواقع، وراء النقاش حول وضع الفرنسيّة والعربيّة، تكمن خيارات اجتماعيّة مختلفة ويكمن صراع من أجل السلطة، حيث تُستخدم الاعتبارات المذهبيّة للخير أو للشرّ.
- الأب توماس ميشيل الأميركيّ: «التوفيق أو المجابهة: المسلمون الأندونيسيّون

والسياسة في النظام الجديد». إنّ أكبر اهتمام المنظّمات والمفكّرين المسلمين في أندونيسيا في أيّام «النظام الجديد» (١٩٦٥-١٩٩٦) كان تحديد دور الإسلام في أمّة عصريّة مسلمة في جوهرها، حيث مراكز السلطة الحقيقيّة تُفلت من أيدي القطاع الملتزم دينيًا. فالطريقة التي ردّ بها أولئك المفكّرون وتلك المنظّمات على حقائق النظام الجديد السياسيّة والدور التطوّريّ الذي يتوقّعونه للإسلام في نظام أندونيسيا العصريّة السياسيّ هما موضوع هذه المساهمة.

- الأب كريستيان ترول (Troll) الألمانيّ: «الحُكم الإلهيّ وقيامه على الأرض: نقاش إسلاميّ أسيويّ جنوبيّ». تقارن هذه المداخلة المفكّر المُسلم مولانا مَودودي بالحاكم المعروف مولانا وحيد الدين خان، فتقول إنّ الثاني يأخذ على الأوّل نظرته إلى الدين، مع أنّ مفهومه له يتضمّن جميع العناصر الجوهريّة، مشوّهة إلى حدّ بعيد، لأنّه يرى في الدين بوجه خاصّ نظامًا اجتماعيًا سياسيًا، جاعلًا من هذا النظام عنصرًا متفوّقًا من عناصر الإسلام. لا شكّ في أنّ الإسلام يعني أوّلًا صلة بين الله وعباده، في حين أنّ وجهه النظاميّ ليس إلّا مظهرًا خارجيًا من عنصره الأساسيّ.
- الأب ديزيديريو پِنْتو (Pinto) الهنديّ: «العلاقة الصوفيّة بين المعلّم والتلميذ في الهند، والقدرة». إنّ تلك العلاقة التي يقال لها في اللغة الهنديّة «پيري - مُريدي» (piri muridi)، تهدف إلى الاتّحاد بالله. وهذا الاتّحاد قد يؤدّي إلى شيء من التأثير في الله أو إلى قدرة روحيّة. وحين تصبح هذه القدرة ميمونة مادّيًا أو نفسيًا، أو هدّامة لشخص آخر على الأقلّ، تُسمّى معجزة. والمعجزات هي هامّة جدًّا، لأنّ الندامة والاتّحاد بالله ليس هما أمرًا خاصًا باطنيًا بين الفرد والله، بل مصدر وضع اقتصاديّ وسياسيّ واجتماعيّ في الجماعة. فالاتّحاد بالله قد يعني، بوجه مبسّط، تطبيق أساليب وُضعت للوصول إلى القدرة التي تُجري المعجزات.
- الأب هنري سانسون (Sanson)، وهو فرنسيّ يعيش في الجزائر: «في الإسلام حاليًا: من المساكنة إلى العيش المشترك». إنّ هذا الانتقال من المساكنة إلى العيش ممّا يثير بعض المشاكل بقدر ما يُفكَّر في التبشير بألفاظ انتقائيّة. لكن الأهمّ، حتّى في أمور الانتقاف، ليس وجود الناس بعضهم عند بعض، بقدر ما هو وجود بعضهم من أجل بعض. والأمر الذي يتغيّر هو كيفيّة العيش مع الآخرين، في حين أنّ الأمر الذي لا يتغيّر هو العيش من أجل الآخرين.
- الأب جورج شتول (Stoll) الألمانيّ: «المسلمون في ألمانيا. الشعور الذاتيّ وقضيّة القدرة والعنف». إنّ المسلمين في ألمانيا (نحو ٣٠٪ من السكّان الذين يبلغ عددهم ٨٠ مليونًا) يقبلون عادةً الدستور العلمانيّ. لكنّهم يعبّرون عن قلقهم ويُظهرون بذلك أنّ الإجراءات الدستوريّة الحاليّة ليس لها في نظرهم سوى قيمة موقّتة. إنّهم يعانون وضعهم كأقلّيّة ويتأثّرون أحيانًا بفكرة العنف، فلا يشكّون في صلتهم بالعنف وبمستلزماته الدينيّة. ويبدو أنّهم يشعرون بحاجة إلى شيء من الوعي الذاتيّ، والحال أنّ هذا الأمر قد يكون حاجزًا فعّالًا يحول دون العنف.

أ. صبحي حمويّ

J.M. GAUDEUL, *Disputes? Ou rencontres? L'Islam et le christianisme au fil des siècles*, vol. I «Survol historique», vol. II «Textes témoins»
coll. «Studi arabo-islamici des PISAI», n° 12, Roma 1998, 379 p. & 389 p.

مجادلات؟ أم لقاءات؟
الإسلام والمسيحيّة على مرّ العصور
تأليف ج.م. كودول

ظهر هذا الكتاب بجزأين. يتألّف الجزء الأوّل من ثمانية فصول يقرأ فيها الكاتب اللقاءات الإسلاميّة المسيحيّة، في وجوهها المتعدّدة، عبر العصور، قراءة خاطفة. ويقدّم في الجزء الثاني مجموعة نصوص مختارة تواكب القراءة التاريخيّة في الجزء الأوّل.

ينطلق المؤلّف، في الجزء الأوّل، من نشأة الإسلام، ويبيّن تطوّر موقف محمّد من اليهوديّة والمسيحيّة على السواء. فذلك الموقف يبدأ بشعور بالوحدة، ثمّ يتحوّل إلى مواجهة، ويصبح أخيرًا قطيعة. وثمّة فكرتان أساسيّتان تنضجان من خلال هذه المواجهات، هما أنّ الإسلام هو الدين الوحيد الذي يقبله الله، وأنّ القرآن يكفي نفسه بنفسه. ولا شكّ في أنّ هاتين الفكرتين تمثّلان، في الوقت نفسه، قاعدة الحوار وصعوبته.

وبغية أن يرسم المؤلّف لوحة موضوعيّة عن تطوّر الحوار، اتّبع، في الفصول (٢-٧)، بنية متشابهة إلى حدّ كبير. فبدأ بعرض الأطر التاريخيّة التي دارت فيها اللقاءات الإسلاميّة والمسيحيّة، مظهرًا خطوط الحوار العريضة، متطرّقًا إلى أهمّ الشخصيّات الفكريّة التي قامت بدور فاعل في هذا المضمار، شارحًا بإيجاز نتاجها الأدبيّ، مزوّدًا شرحه لائحة مراجع، وخاتمًا بخلاصة يحدّد فيها موقع الحوار في كلّ حقبة تاريخيّة. ولا ريب أنّ المؤلّف توفّق في شرح تداخل السياسة في الدين، وهيمنة لغة السلاح على مدى عصور، وتحوُّل المسيحيّة والإسلام إلى مجتمعَين مختلفَين تتقلّب علاقة بعضهما ببعض بين العداوة والتقدير واللامبالاة والحذر المتبادل. غير أنّ التبادل الثقافيّ لم يغب، ومثله التبادل التجاريّ. كما كان هنالك لقاءات ومراسلات بين مفكّرين من الديانتَين. ولكن من الصعب أن نقول إنّ المسيحيّة والإسلام عرفا لقاءً حقيقيًّا يقوم على الإصغاء المتبادل البعيد عن المجادلات والخوف والشكّ في نوايا الآخر. وفي هذا الإطار، يقدّم المؤلّف جملة اقتراحات استنتجها من المجادلات والأزمات من شأنها أن تنير سبيل اللقاء الحقيقيّ (ص ٣٢٠-٣٣١).

أمّا الفصل الأخير، بعنوان «بقيادة الروح...»، فهو يتلخّص بدعوة المسيحيّ إلى أن يضطلع بدوره في لقاء الإسلام، وألّا يكتفي بدور المراقب. لذا، يحاول المؤلّف أن يميّز، من خلال قراءة أحداث الماضي والحاضر، واستعراض بعض الوجوه، إنْ كان الله يدعونا إلى اتّخاذ مبادرات ومواقف جديدة. فممّا لا شكّ فيه أنّ حياة جديدة تتفتّح في الكنائس عنوانها الانفتاح على الآخر، كما أنّ اللقاءات بالمسلمين، بالرغم من صعوباتها، وبالرغم

من الحركة الإسلاميّة الأصوليّة، تمسح بتزايد نسمة صداقة وأخوّة. فلا ريب أنّ روح الله لا يزال يعمل!

وفي ما يتعلّق بالجزء الثاني، فقد قسمه المؤلّف إلى قسمين: قسم أوّل ضمّنه نصوصًا عن اللقاءات بين المسيحيّة والإسلام في مختلف مراحلها ووجوهها التاريخيّة، من القرن الثامن إلى القرن الحالي؛ وقسم ثانٍ اختار له نصوصًا عن أهمّ الموضوعات التي سادت كتابات المسلمين والمسيحيّين ولقاءاتهم في كلّ عصر، ومنها الثالوث ويسوع والصلب والكتاب المقدّس ونبوّة محمّد والديانة الحنيفيّة وممارسات الطقوس، إلخ.

الأب صلاح أبو جوده

ديوان الحلّاج

أعدّه وقدّم له عبده وازن

دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨، ٣٢٠ صفحة

عرّف المثقّفون الأستاذ عبده وازن صحافيًّا أديبًا وناقدًا لامعًا، كما خبروه شاعرًا رقيقًا جريئًا، وقد تناولت الصحف في لبنان وخارجه ما عاناه من الرقابة الرسميّة في إثر ظهور ديوانه حديقة الحواس (بيروت، ١٩٩٣)، الذي سرعان ما أعيد إليه الاعتبار. واليوم، مع إصداره ديوان الحلّاج مقدّمًا له بدراسة ضافية، يظهر عبده وازن بمظهر متكامل، جامعًا بين الناقد والباحث والشاعر، فضلًا عن الملمّ بالروحيّات.

أوّل ما يلفت الانتباه أنّ المقدّمة العلميّة المكثّفة التي تصدّرت الكتاب بصفحاتها الأربع والسبعين، تُقرأ بسهولة ولذّة، إذ استطاع كاتبها أن يرسم صورة دقيقة شائقة عن الحلّاج، ذاك المتصوّف الكبير (ولد نحو ٨٥٧م) الذي شغل العلماء ورجال الفكر بشخصيته الفريدة وتعاليمه الجريئة. فقد بيّن أنّ هذا العملاق كان نموذجًا نادرًا من نماذج الثورة الروحيّة في الحضارة الإسلاميّة، إذ جمع بين الدعوة الصوفيّة والمهمّة الإصلاحيّة المتمرّدة على المفاهيم السائدة، وجعله جرأته وتمسّكه بمبادئه براجه أعداء لدودين أرغموا به، وقادوه إلى الموت صلبًا ثمّ تقطيعًا فحرقًا. إلى ذلك أجاد عبده وازن أيضًا في بيان ما اتّسمت به شخصيّة الحلّاج من تناقضات، أقلّه في بعض مواقفه المعلّنة، ممّا دفع بالذين تناولوه بالدرس ينقسمون بين معارض ومؤيّد، والجميع على كلّ حال يعترفون بمواقف له سامية تتول بالمحبّة للجميع، وبضرورة التضحية والمسامحة وطلب المغفرة لمضطهديه أنفسهم.

وكما وُفّق عبده وازن إلى رسم صورة الحلّاج، كذلك نجح في تحقيق عدد من الإيجابيّات، منها درس شخصيّة بطله في إطارها التاريخيّ، مبيّنًا كيف أنتج الرخاء السائد في الحضارة العبّاسيّة، وما واكبه من فجور، ردُّ فعل تصوّفيّ ورجوع إلى التقوى (على نحو ما حصل في مصر مع قيام حركة التوحّد في العصور المسيحيّة الأوائل).

ومن هذه الإيجابيّات أيضًا تحليله مواقف مؤيّدي الحلّاج ومناوئيه، مفضيًا إلى إنصاف

الرجل، قائلًا إنّه «قد يبدو متناقضًا في نظر مَن يقرأه قراءة أفقيّة أو «خارجيّة». أمّا مَن يقرأه قراءة عميقة وباطنيّة فيدرك أنّ تناقضه ظاهريّ وعرضيّ وليس جوهريًّا» (ص ٣٥). ويضيف «قد يستغرب البعض قول الحلّاج بما يسمّيه «كفرًا» سواء في شعره أم في نثريّاته. ولكن مَن يُنعم النظر في هذه المقولة يكتشف حقيقتها الإيمانيّة. فالكفر هو كفر ظاهريّ، كفر المؤمن الذي فني عن كلّ ما سوى الجوهر، كفر المتصوّف الذي تجاوز العالم الحسّيّ وذاب في نور الله، كفر المتديّن الذي تخطّى الشعائر إلى حقيقتها الكامنة وراءها» (ص ٣٦).

ومن حسنات الكتاب أنّه أفاد بذكاء من الدراسات التي سبقته، قديمها وحديثها، سواء في الشرق، (ابن تيميّة، سعاد الحكيم، عبد القادر محمود...)، أو في الغرب، خاصّة أعمال المستشرق الكبير العلّامة لويس ماسّينيون. كما أنّه، وإن لم يزد جديدًا يُذكر على ما عُرف من نصّ ديوان الحلّاج، إلّا أنّه استطاع أن يقدّم مجموعة هي خير ما لدينا الآن، إذ انطلق وازن ممّا أنجزه ماسّينيون في ديوانه وما حقّقه من بعده كامل مصطفى الشيبيّ (طبعة بيروت، ١٩٧٤، ثمّ طبعة بغداد ١٩٨٤)، فقارن بين عمليهما وتوصّل إلى صيغة جديدة «تجمع ما فات الأوّل وورد لدى الثاني، وما فات الثاني وورد لدى الأوّل» (ص ٧٣).

وحسنًا ما فعل وازن أيضًا إذ اكتفى في تعاليقه على الديوان بشرح المفردات الصعبة والمصطلحات شرحًا لغويًّا، معرضًا عن شرح المعاني، فهي غامضة في بعض الأحيان وتفترض تأويلًا تحاشاه ليترك للقارئ أن ينشر كما يطيب له.

ولا شكّ في أنّ ما قام به عبده وازن يُعدّ عملًا جدّيًّا متكاملًا من أجود ما عرفناه في مجاله. ولنا، في سبيل تحسين الطبعة اللاحقة، بعض الاقتراحات:

١. أن تجمع عناوين المراجع الكثيرة المستعملة، في ثبت واحد في آخر الكتاب.

٢. أن تُعاد صياغة فهرس مَطالع الأشعار بحيث ترتّب تلك المطالع لا بحسب ورودها في الكتاب (وهو تحصيل حاصل)، بل بحسب حروفها الأوائل ليسهل العثور عليها بسرعة.

٣. أن يتحاشى المحقّق الكريم بعض الأغلاط الشائعة التي نتمنّى على كتّابنا الكبار أن يحاربوها كما نحاربها. من ذلك: «حبًّا بالموت» (ص ١٤ س ٢١) والصحيح: حبًّا للموت؛ «من عام إلى آخر» (ص ١٢ س ٩) فهي صيغة أجنبيّة، والصحيح: عامًا بعد عام؛ و«اختلفت من مخطوط إلى آخر» (ص ٧٠-٧١)، والسليم: بين مخطوط ومخطوط؛ «على ضوء القربان» (ص ٢٨ س ١٤)، وصحيح القول: في ضوء؛ «في تقديمه الديوان، قارن ماسّينيون» (ص ٧٠ س ٢١)، والأصحّ: قارن ماسّينيون، في تقديمه الديوان...؛ «يسعى البعض» (ص ٢٢ س ١٧، إلخ...) والعبارة السليمة هي: يسعى بعضهم.

٤. قال وازن إنّ أطروحة ماسّينيون الضخمة المعنونة آلام الحلّاج لم تنقل إلى العربيّة حتّى اليوم. فما رأيه لو تطوّع لذلك؟ وقد يكون خيرَ مَن يفعل.

أ. كميل حشيمه

STUDIA ORIENTALIA CHRISTIANA
Collectanea 31; Studia-Documenta
The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies
Cairo-Jerusalem, 1998, 296 pages.

يتابع حضرة الآباء الفرنسيسيّين إصدار مجلّتهم دراسات شرقيّة مسيحيّة بانتظام، والمجموعة ٣١ مليئة، مثل سابقاتها، بالأبحاث القيّمة المفيدة. الأوّل مقال بالفرنسيّة لإسطفان فرهلست S. Verhelst حول «إدخال ملتمس التقدمة وزواله في ليتورجيا أورشليم» (ص ٥-٣٤)، وهو مبنيّ على درس مخطوطين قديمين جدًّا، أحدهما يونانيّ والثاني كرجيّ (جيورجيّ). - المقال الثاني، لمؤلّفه هريبرت بُوسّه H. Busse، منشور بالألمانيّة وموضوعه «موت يسوع بحسب ما ورد في القرآن (السورة ٣: ٥٥) وفي تفاسيره الإسلاميّة» (ص ٣٥-٧٦)، وينتهي بمقارنة بين موت محمّد وموت يسوع. - أمّا الدراسة الثالثة فهي بالإيطاليّة (ص ٧٧-١٤٤) ومؤلّفها لِيِرو كُروتشياني L. Cruciani، وعنوانها «اليوميّات الخاصّة بدير الأرض المقدّسة الكريم في القاهرة (١٨٨٣-١٨٩٥)»، وهذا الدير هو القائم في محلّة الموسكي. والمقالة مذيّلة بفهرس بالأسماء. - المقال الرابع (ص ١٤٥-١٥٢) يدرس، بالفرنسيّة، نصًّا منقوشًا على مَعْلَمة من معالم المساحة في أيّام الإمبراطور الرومانيّ ديوقلسيانس، وقد عُثِر عليه العام ١٩٦٣ في شمال سوريّة على مقربة من جسر الشغور. والمقال، على صغره، مشحون بالأخطاء الإملائيّة التي يبدو أنّ سببها تعثُّر عمل الكمبيوتر! - وجاء المقال الخامس، وهو بالإيطاليّة، دراسة قام بها برتولوماو پِرُونه B. Pirone بعنوان: «حياة القدّيس أرسانيوس في مصدر عربيّ» (١٥٣-٢٢٠)، فقدّم للنصّ بنحو عشرين صفحة ثمّ نشر المخطوط، وهو ضمن مجموع باريس ٢٦٢/٣، ويعود إلى القرن الخامس عشر ومصدره سوريّة. وإلى جانب النصّ المحقّق ترجمته إلى الإيطاليّة. - أمّا المقال السادس (ص ٢٢١-٢٥٨)، فهو «لائحة غير منشورة بالقدّيسين الذين تكرّمهم الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة»، حقّقها ونقلها إلى الإيطاليّة حضرة الأب البحّاثة وديع أبو الليف. وللأب وديع أيضًا دراسة بالعربيّة عنوانها «الأنبا ميخائيل أسقف تِنِّيس مؤرّخ الكنيسة القبطيّة في العصر الفاطميّ الأوّل» (ص ٢٦١-٢٩٢). وفي المجلّد تعريف لكتب ذات أهمّيّة تُعنى جميعها بموضوعات تتعلّق بشؤون الأقباط وأعلامهم.

أ. ك. حشيمه

الفكر العلميّ العربيّ
نشأته وتطوّره
تأليف جورج صليبا

مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة - جامعة البلمند، ١٩٩٨، ٢٢٥ صفحة

قراءة هذا الكتاب وقيمته الكبيرة أنّه يقلب رأسًا على عقب نظريّات سابقة حول تاريخ العلوم عند العرب، فيأتي بنتائج جديدة ذات أهمّيّة قصوى. لقد درج مؤرّخو العلوم عندنا،

بتأثير من المستشرقين، إلى تصوير تاريخ الحضارة العربيّة والإسلاميّة وكأنّه تاريخ التطوّر الدينيّ والفقهيّ فقط، وأدّت هذه المنهجيّة الاستشراقيّة إلى تصوّر مرحاليّة (periodization) تُسمّت تاريخ حضارتنا إلى مراحل جاهليّة، وانتقاليّة، وذهبيّة، وانحطاط. أمّا البروفسور صليبا، فلم يقبل بمثل هذه المقولة ونقدها في سائر ما ألّفه من كتب ومقالات حول تاريخ علم الفلك عند العرب، وجاء كتابه الصغير الأخير هذا مختصرًا مكثّفًا لأطروحته. فهو يرى أنّ المرحاليّة السائدة غير صحيحة في تقسيماتها، كما أنّ وصف سمات بعض المراحل كما جاء في المفاهيم الرائجة، غير دقيق لأنّه لم يأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة السائدة آنذاك.

فأوّل ما يتدعه الأستاذ صليبا، مستندًا إلى نصوص من ابن النديم وحنين بن إسحٰق (ص ٦٥) وسواهما، أنّ نقل العلوم من اليونانيّة والسريانيّة إلى العربيّة لم يكن من باب حُلم راود أحد الخلفاء كما درج عليه التقليد، بل كان له أسباب اجتماعيّة اقتصاديّة يجدر التوقّف عليها، ومفادها أنّه لمّا عرّب عبد الملك الدواوين، فَقَدَ أصحابها السابقون من نصارى ومجوس نفوذهم، فأرادوا أن يعوّضوا خسارتهم بأن يأتوا بعلوم لفائدة الدواوين أوسع مجالًا وأعمق، وبذلك يتمكّنون من تحقيق احتكار جديد للمناصب يتسنّى لهم عن طريق الجدارة. والدليل على حقيقة ذلك الأمر أنّ أسرًا بأكملها عادت إلى بلاط الدولة في الحقبة العبّاسيّة بسبب كون أفرادها على معرفة وثيقة بالعلوم اليونانيّة المتقدّمة. وكان من تنافس كبار الموظّفين في الدولة أنّه دفعهم إلى الإكثار في ما تقلوه وإتقانه، كما أنّهم تعدّوا عمليّة النقل إلى عمليّة الإبداع.

وقد أيّد الدكتور صليبا مقولته الأخيرة منطلقًا من مثال علم الفلك، الذي خصّه بالفصل الثاني في كتابه، فبيّن بالحجج الكثيرة الدامغة ما أتى به العرب من جديد في هذا المضمار، لا في أثناء ما سمّي بعصر علومهم الذهبيّ وحده، بل في ما تبعه بعد القرن الثالث عشر إبّان ما رأى أنّه سمّي خطأً بعصر الانحطاط. فعلماء عصر الترجمة أنفسهم، كحنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وسواهما كانوا بدورهم أصحاب تآليف علميّة جديدة مبتكرة، كما أنّه قامت لدى العلماء العرب عمليّة نقد المفاهيم اليونانيّة القديمة وإعادة النظر فيها وتصحيح ما حمله من أخطاء، ممّا يثبت تفرّد علم الفلك العربيّ بالأصالة إذا ما قورن بعلم الفلك اليونانيّ. ومن خلال تقصّي الأسباب التي أدّت إلى الأخطاء، بدأ هؤلاء العلماء يثيرون القضايا المتعلّقة بالرصد، فابتكروا، إلى جانب المنهجيّة الجديدة، الآلات الجديدة. وكذلك أرسوا علومًا جديدة كعلم الفرائض، وعلم الجبر الذي نبغ فيه الخوارزميّ، وعلم المثلّثات الذي كان من أساطينه حبش الحاسب.

أمّا إبداع العرب في ما قيل إنّه عصر الانحطاط، فهو كثير أيضًا، خلافًا لما يظنّه المتسرّعون السطحيّون في معلوماتهم وأحكامهم. ويذكّر صليبا بأعمال علماء أفذاذ كمؤيّد الدين العرضيّ (١٢٦٦م)، ونصير الدين الطوسيّ (١٢٧٤م)، وابن الشاطر الدمشقيّ، ويحيى بن أبي الشكر المغربيّ، وقطب الدين الشيرازيّ وغيرهم. والجدير بالذكر أنّ العرضيّ، في أثناء ابتكاره هيئة جديدة لأفلاك الكواكب العليا، أي في وصفه حركة كلّ من

كواكب زحل والمشتري والمرّيخ والزهرة، وضع نظريّة علميّة جديدة استخدمها كوبرنيك بعد ثلاثة قرون تقريبًا. وظلّ العلماء العرب ينتجون ويبدعون في العصور المتأخرة، منهم صدر الشريعة البخاريّ، وعلاء الدين القوشجيّ، وشمس الدين الخفريّ الذي كان معاصرًا لكوبرنيك والذي تحلّى بمقدرة رياضيّة قلّ وجودها في أعمال الذين أتوا قبل القرن السابع عشر.

ويلفت النظر أخيرًا في دراسة البروفسور صليبا موقفه من عصر الانحطاط المزعوم، ولم نسمع أنّ أحدًا سبقه إليه. فهو يرى أنّه لا ينبغي نعت هذا العصر بعصر الانحطاط، بل بـ«عصر خسارة السبق»، فيبيّن أنّ العرب لم ينحطّوا وعلومهم لم تتقهقر، بل إنّ الغرب سبقهم هم وسواهم من الشعوب الشرقيّة الأخرى لمّا تمّ له اكتشاف أميركا على يد كولومبو، فتدفّقت الثروات على أوروبّا وواكب الثروة ازدهار الاقتصاد والرغبة في توسيع دائرة الاستكشافات، ممّا ولّد الاستعمار الذي أدّى بدوره إلى إعاقة مسيرة شعوب العالم الذي أصبح العالم الثالث. وبالتالي، إن أريد للعرب أن يعوّضوا خسارتهم السبق ويلحقوا بالركب، فما عليهم إلّا إيجاد المناخات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة الملائمة، ولا علاقة للدين بما صوّره بعض المتخرّصين من أنّه تخلّف عندهم. فنعمّ القول ونعمّ التفاؤل بالمستقبل.

لا يسعنا في الختام إلّا الثناء كلّ الثناء على أطروحات الأستاذ صليبا، وإن لنا من اعتراضات فهي شكليّة متعلّقة بالفهرس في آخر الكتاب، فيا ليت المؤلّف جعله قسمين فميّز بين الأعلام والمفاهيم، غير دامج هذه بتلك. كما أنّنا نستغرب إصراره على تسمية صاحب الفهرست بالنديم، وقد طالما قرأناه «ابن النديم»، ولم نجد أثرًا لسوى الصيغة هذه. وأخيرًا كنّا تمنّى لو لم يكتف الدكتور صليبا، لدعم أطروحته، بمثل علم الفلك، وأتى، وإن بشيء من الإيجاز، على ما ابتدعه العرب في العلوم الأخرى كالطبّ أو الصيدلة.

أ. كميل حشيمه

شمال لبنان في القرن السادس عشر
جوانب من الحضارة الماديّة

تأليف الدكتور عصام كمال خليفة

بيروت، ١٩٩٩، ١٩٦ صفحة

لقد عوّدنا الدكتور عصام خليفة، أحد أساتذة التاريخ في الجامعة اللبنانيّة، الغوص على مكنونات تاريخ لبنان بشغف وجدارة، وبولوج مداخل مبتكرة قلّما سبقه إليها أحد. فمن الوسائل التي ركّز عليها باستمرار الانكباب على درس المحفوظات، لا سيّما الأرشيف العثمانيّ الغنيّ جدًّا بالوثائق، وقد عرّفت مجلّة المشرق في السنوات الأخيرة، عددًا من كتبه، مثنية على أسلوبها ومضمونها، منها: أبحاث في تاريخ شماليّ لبنان في العهد العثمانيّ، ١٩٩٥ (المشرق ١٩٩٥، ص ٤٨٧-٤٨٨)، ولبنان في أرشيف إسطنبول، ١٩٩٦

(المشرق ١٩٩٦، ص ٥٠٥-٥٠٧)، وشخصيّات بارزة من تاريخ لبنان المعاصر، ١٩٩٧ (المشرق ١٩٩٧، ص ٥٥٢).

والكتاب الذي نحن بصدده اليوم لم يشذّ عن قاعدة ما سبقه، فهو يستند إلى الأرشيف العثمانيّ المحفوظ في رئاسة الوزراء بإسطنبول، لا سيّما إلى الطابو دفتري رقم ٥١٣ الذي يعود إلى العام ١٥٧١ ميلاديّ. وهو يتناول، كما ينصّ عليه عنوانه، «جوانب من الحضارة المادّيّة» في شمال لبنان، أي إنتاج القمح والطواحين، والزيتون ومعاصره، والعنب ومعاصر الكرمة، ودواليب الحرير، مفردًا لكلّ من الفروع هذه بابًا خاصًّا، راصدًا كمّيّات الضرائب المتعلّقة بها.

لقد اختار المصنّف أن يقلّل من الحديث والتعليق، ويكثر من الجداول والأرقام، وطريقته هذه، وإن بدت جافّة إلى حدّ ما، إلّا أنّها توفّر الموضوعيّة العلميّة والوضوح.

بقي أن نأسف على أنّ الوضوح هذا الذي تجلّى مستمرًّا في العروض، لم يكن دومًا من سمات الصور الفوتوغرافيّة التي جاءت طباعةُ بعضها سقيمة (خاصّة ص ٨٨، ٩٤، ١٧٢).

أ. كميل حشيمه

Le Liban dans les écrits des anciens
par le Frère Ildefonse Sarkis
Beyrouth, 1998, 392 pages, grand format, en couleurs

لبنان في كتابات الأقدمين
تأليف الأخ إلدفونس سركيس

هذا الكتاب المهمّ الذي وضعه الأخ إلدفونس سركيس، من إخوة المدارس المسيحيّة، والمعروف باهتمامه بتاريخ لبنان القديم، هو حصاد أيّام طويلة غاص فيها المؤلّف على نصوص الأقدمين فاستطاع أن يجني الكثير من اللآلئ الكريمة المخبّأة في طيّات المخطوطات التي غمرها النسيان والغبار.

في القسم الأوّل، المختصّ بالمؤلّفات الشرقيّة، يقوم الكتاب بجولة في النصوص الفرعونيّة ونصوص ما بين النهرين وأوغاريت وفينيقيا والكتاب المقدّس في عهده القديم. فالنصوص المصريّة ذات النشأة الفرعونيّة، تكوّن فكرة عامّة عن الوضع اللبنانيّ وعلاقات جبيل بمصر، وعن أهمّيّة مدن الساحل الفينيقيّ وغناها. أمّا النصوص الآشوريّة التي من بين النهرين، فإنّها تتحدّث خصوصًا عن الوضع السياسيّ في المدن اللبنانيّة وعن السيطرة عليها وعن خرابها ونزع استقلالها، وهذا يعني أنّ تلك المدن كصيدا وصور كانت غنيّة بثقافتها ومالها، وقد دافعت الدفاع المستميت عن حقّها في الحياة. أمّا نصوص أوغاريت فإنّها تشدّد على المَلَكيّة وسيلةً أساسيّة لتأمين الازدهار واستقلال المدن المحصّنة. وفي ما يتعلّق بالنصوص الفينيقيّة فإنّها تتحدّث في غالبيّتها عن الانتشار الفينيقيّ في العالم، خصوصًا على شواطئ البحر الأبيض المتوسّط، في حين أنّ نصوص الكتاب المقدّس تفرّد

للواقع اللبناني صفحات جميلة لها أبعاد رمزية دينية معروفة.

أمّا القسم الثاني من عمل الأخ إلدونس فهو يجمع نصوصًا من التراث اللغوي اليوناني قبل المسيح وبعده. فالشاطئ الفينيقيّ له حضوره في تلك الثقافة العالميّة، حيث إنّ الشعراء والجغرافيّين والمؤرّخين بالغوا في الحديث عن لبنان. النصوص المعروفة وغير المعروفة تتوالى وهي من كتابة هوميرُس وأوريبيدس وحنّون وهيرودوتس وأرسطو ونيوفريطُس وديودورُس وفلافيوس يوسيفس وسترابون وأوسابيوس... وكثير من هؤلاء هم من المدن الفينيقيّة، من أمثال طاليس وفيثاغوراس وزينون...

أمّا القسم الثالث فقد خصّص بنصوص من التراث اللاتينيّ جلُّها من فرجيليوس ويوستينُس وبلينُس وأوفيديوس... وهذه النصوص لها طابع تاريخيّ تمتّ إلى الحقبة التي كان الرومان فيها أسياد منطقة الشرق الأدنى.

وما يميّز هذا الكتاب هو نشر نصوصه في قالب أنيق وضمن الزخارف والرسوم الملوّنة. وقد أتبع المؤلّف النصوص بتعاليق عليها جعلها بحرف مختلف عن نصوص المؤلّفين.

والواضح في هذه النصوص جميعها أنّها لا تتحدّث مباشرة عن لبنان إلّا نادرًا، في حين أنّ التعابير الواردة تشير إلى فينيقيا أو إلى جبل لبنان، خصوصًا بعد المسيح. وثمّة بعض الأخطاء المطبعيّة يؤسف عليها.

ومع ذلك، يبقى هذا الكتاب، وإن كان بالفرنسيّة، مرجعًا أساسيًّا لوصف الواقع اللبنانيّ، ولإعادة كتابة تاريخ لبنان بالوثائق والنصوص القديمة، فيظهر لبنان بالمظهر التاريخيّ الحضاريّ المشارك في الحضارات الإنسانيّة كافّة: الثقافيّة والروحيّة والاجتماعيّة...

أ. سليم دكّاش

١ - رمال في الهواء. حكايات وذكريات

تأليف ظافر (فيكتور) كالوس

لا م.، ١٩٩٦، مجلّدان، ٣٠٨ + ٢٨٠ صفحة

٢ - ومضات من تاريخ

تأليف ظافر فيكتور كالوس

لا م. لات (١٩٩٧؟)، ٣٤٤ صفحة

٣ - غلال السنابل

تأليف فكتور (ظافر) كالوس

دار الشرق العربيّ، بيروت وحلب، ١٩٩٧، مجلّدان، ٤٠٠ + ٣٨٢ صفحة

في العام ١٩٦٤ انتقل فكتور كالوس - ويُعرف أيضًا بحسب صيغة اسمه العربية، ظافر - من حلب إلى دمشق، بعد أن عمل في الشهباء، مسقط رأسه، صحافيًا لامعًا شغوفًا بمهنته، طوال نحو ربع قرن. وقد بدا عامَئذاك أنّه طلّق حبّه الأوّل، على الرغم من أنّه ظلّ يتابع سياسة بلاده وأحداثها عن كثب سحابة تلك المدّة. وإذا به، بعد مرور ربع قرن ثانٍ من حياته، يدفعه الحنين إلى مناغشة القلم ثانية، فيصدر في مدّة وجيزة خمسة مجلّدات أرادها خزانة حافلة تحفظ أجمل ما اختلج في ذاكرته، وأهمّ ما صدر له موزّعًا على صفحات صحفه. ذلك بأنّه زاول منذ تخرّجه من المدرسة رسالة الصحافة في جريدة الأهالي، وتولّى مهامّ أمين سرّ التحرير في صحيفة التقدّم لصاحبها الذائع الصيت شكري كنيدر. وفي العام ١٩٤٣ اختارته القيادة العامّة في الجيش البريطانيّ التاسع مراقبًا للصحف العربية والسورية في حلب، وظلّ في مهمّته هذه حتّى ١٩٤٦. وفي تشرين الثاني من ١٩٤٩، أصدر جريدة صوت التقدّم، ثمّ رأس في العام ١٩٥٢ تحرير جريدة الجمهورية لصاحبها فيكتور كورنلي، وما عتّم أن انطلق بجريدته السنابل التي عاشت من ١٩٥٤ إلى ١٩٦٣. وكانت قد تحوّلت في نهاية حياتها إلى صحيفة اسمها الناس حين أمّمت الصحافة في سورية...

الكتاب الأوّل، رمال في الهواء، سجّل «حكايا» وذكريات جرت بين ١٩٤٠ و١٩٥٨. ولكنّ كالوس لم يُردها مذكّرات بالمعنى المعروف، فالمذكّرات، على حدّ ما قال، «تكتب استنادًا إلى أوراق سُجّلت فيها مواقف عامّة أو خاصّة يعود إليها صاحبها أو كاتبها ليُنقّحها ويسكبها في مذكّرات. وكثيرًا ما يحتاج كاتبها إلى مصادر ومراجع ليوثّق ما رواه أو يرويه. أمّا هذه الكلمات فهي من ذاكرتي فقط، قدّمتُها فأشعلت نورًا أضاء لي سطورًا أرويها» (ج ١، ص ٢٣). ومَن كان هذا أسلوبه، تميّز عمله بالعفوية حتمًا، وقد برع صاحب الكتاب بسرد الأحداث من دون تكلّف، فجاءت شهاداته صادقة، واقعيّة، تتحاشى قدرَ الإمكان إصدار الأحكام، وإن هي فعلت فبخَفر ولباقة. والإنشاء فيه لبق رشيق ممتع، فيه أحيانًا مسحة من الفكاهة أو السخرية خفيفة الظلّ (أطلب، على سبيل المثال، ج ١، ص ١٦٢-١٦٤، كيف انتهى الأمر ببعض مَن أراد، أيّام الاستقلال، «حرق الثقافة الفرنسية»، إلى طلب اللجوء السياسيّ إلى... فرنسا!). أضف إلى ذلك ما زخر به الكتاب من معلومات سواء التي تمتّ إلى الأحداث العامّة، أو التي تختصّ بالأفراد، ممّا يوفّر للمطالع والباحث مادّة غنيّة للتأريخ. أطلب مثلًا: وصف شخصيّة الوزير عزّة صقّال (٢: ١٤٨-١٥٠)، أو اللقاء المسكونيّ الذي تمّ بهمّة الكاتب، بين البطريرك إلياس معوّض والكردينال فيليب (٢: ٢٦١-٢٦٥)، أو «نبوءة» المناضل الأرمنيّ هراج بابازيان حول هبوط إمبراطورية الاتّحاد السوفياتيّ ونيل أرمينيا استقلالها (٢: ٢١١-٢١٤)).

إلّا أنّ ركوب قطار الذكريات من دون اللجوء إلى صرامة المنهجيّة في كتابة المذكّرات، له محاذيره، وقد تسبّب ذلك بوقوع الكاتب ببعض الهفوات التي كان بالإمكان تحاشيها. فالذاكرة خؤون، وتختلط الأمور مع تقدّم السنين. فقال الكاتب، على سبيل المثال، إنّ الجامعة اليسوعيّة أُسّست في بيروت قبل الجامعة الأميركيّة (١: ٧١)، في حين العكس هو الصحيح. وقال في الصفحة نفسها، على بيار الجميّل ما ينطبق على أخيه غابريال،

والعكس بالعكس. كذلك كرّر بعض الأخبار في أماكن مختلفة (كلامه على لواء الإسكندرونة في (ج ١: ص ٤٩)، أعيد في (ص ٧٢-٧٤)؛ خبر وقوف المطران إيسيذورس نتال في وجه الحاكم الإنكليزيّ مكرّر في (ج ١: ٩١-٩٥) و(ج ٢: ٩٣-٩٤)؛ سرد «نبوءة» هراج بابازيان المذكورة آنفًا تكرّر في (١: ٢٠٧-٢١٠) و(٢: ١٢٥-١٢٨)، إلخ...). ومن مزالق أسلوب التذكّر بدون انضباط، إقحام أمورٍ تخرج عن الموضوع أحيانًا. ففي حين خُصّص الكتاب بالأحداث التي جرت بين ١٩٤٠ و١٩٥٨، نرى أنّ ازدحام الأحداث في ذاكرة المؤلّف دفعه إلى إفراد فصل لخبر اللقاء بين البطريرك معوّض والكردينال فيليب، علمًا أنّ اللقاء هذا تمّ في العام... ١٩٧٥!

إلّا أنّ هذه الهفوات لا تقلّل من قيمة الكتاب، فهو مرجع ثمين، بل ثمين جدًّا، لكلّ مَن يبغي كتابة تاريخ سورية الحديثة.

في الكتاب الثاني، ومضات من تاريخ، اتّبع كالوس أسلوبًا مختلفًا، فلم يدوّن ذكريات، بل عاد إلى ما كتبه سابقًا في صحفه، فجمع منه مقتطفات ممّا يمتّ إلى السنوات ١٩٥٠ و١٩٥١ و١٩٥٢ (خلافًا لما ورد خطأً على الغلاف من أنّ الأعوام هي ١٩٤٨ إلى ١٩٥٠). وحسنًا فعل إذ إنّه سهّل بعمله هذا الرجوع إلى زبدة ما ورد في جرائد يصعب الحصول عليها اليوم. والموضوعات التي عالجها متنوّعة، بين سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة ودينيّة واقتصاديّة، وجميعها تنمّ على رؤية واضحة وتحاليل ثاقبة ومواقف جريئة شجاعة مسؤولة.

أمّا الكتاب الثالث، غلال السنابل، فقد أفرده كالوس للسنوات ١٩٥٤ حتّى ١٩٦٢، مستعيدًا أهمّ ما نشره على صفحات جريدته السنابل في المدّة المذكورة. وقد آثر اتّباع أسلوب الاسترجاع هذا على إعادة الكتابة، رغبةً منه في توفير المادّة خامًا ليتاح لقرّاء الجيل الجديد المقارنة بين ما يختبره اليوم وما خبره السلف «البحرج بالتحوّل التي يريدها لنفسه» (ج ١: ص ٦). وهذا لعمري موقف لا غبار عليه. والغبار الوحيد هو بعض الهفوات التاريخيّة التي تسرّبت هنا وهناك، من مثل القول (ج ١: ٣٤٥) إنّ الضابط فؤاد لحّود الذي تعاطف مع الحزب القومي السوريّ كان لواءً، في حين أنّه لم يتجاوز رتبة العقيد؛ أو بعض الاضطراب في عرض الموادّ: فعلى سبيل المثال أورد المصنّف في الجزء الأوّل الخاصّ بالسنوات ١٩٥٤-١٩٥٨، فصولًا مؤرّخة بين ١٩٥٩ و١٩٦٢. فيا ليته كان صارمًا في ترتيبه.

مهما يكن، فلا يسعنا إلّا أن نكرّر في الختام ما سبق أن قلناه، مثنين على ما أنجزه نكتور كالوس بكتبه الثلاثة هذه، آملين أن يظلّ قلمه مشحوذًا لمزيد من الإبداع والعطاء.

أ. كميل حشيمه

مجتمع يسوع - تقاليده وعاداته

تأليف الأب سامي حلّاق اليسوعيّ

منشورات دار المشرق، ١٩٩٩، بيروت، ١٩١ صفحة

حين يقرأ إنسان عصرنا نصوص العهد الجديد، يصادف أسماء أشخاص أو فئات اجتماعيّة، وقد لا يعرف إلى ما تشير تلك الأسماء. كما يلاحظ أنّ الحياة اليوميّة في أيّام يسوع كانت تقوم على عادات وتقاليد لم تعد معروفة في أيّامنا، كأسلوب الاحتفال بالزفاف وأصول الوضوء وشريعة السبت وطرق المحاكمة والإعدام، بغضّ النظر عن العملات المتداولة كالدينار والدرهم، والأدوات المستعملة كالسراج والمكيال. ومن جهة أخرى، يلاحظ القارئ أنّ النصوص تشير أحيانًا إلى أمور تاريخيّة بدون أن تشرحها، لأنّها كانت معروفة في ذلك الزمن، كتقسيم أراضي فلسطين السياسيّ ونظام الضرائب وأقسام الهيكل...

لذلك رأى المؤلّف أن يقدّم إلى القارئ العربيّ عرضًا مفصّلًا ومبسّطًا في آن واحد عن حياة الناس بفلسطين في القرن الأوّل الميلاديّ: الطبيعة التي كانوا يعيشون فيها، والجماعات الإثنيّة المقيمة على الأرض الواحدة، وطرق المأكل والمشرب والعمل والتجارة والعبادة إلخ. فمن خلال استيعاب المعلومات التاريخيّة تلك، يستطيع القارئ أن يفهم تعاليم يسوع كما لو كان يعيش في أيّامه. وبالتالي، ينتبه إلى كلمات وعبارات قرأها مرّات كثيرة في الأناجيل بدون أن يلحظ ما تشير إليه.

ويقول المؤلّف إنّه حرص، في الآن نفسه، على التزام الأمانة العلميّة، وتحقّق من مصداقيّة جميع الأخبار التي أوردها، معتمدًا على أحدث الأبحاث الكتابيّة والتاريخيّة وآخر الاكتشافات الأثريّة، وسرَدَ في صيغة الافتراض ما تدور عليه الشكوك.

وفي الختام، نأمل، مع المؤلّف، أن يجد القارئ في صفحات هذا الكتاب متعة وفائدة، وأن تمكّنه هذه القراءة من فهم حياة يسوع المسيح وتعاليمه على وجه أفضل.

أ. صبحي حموي

الموارنة

تاريخ وثوابت

تأليف أنطوان خوري حرب

منشورات «التراث المارونيّ» (الرابطة المارونيّة)، بيروت، ١٩٩٨، ١٦٨ صفحة، تجليد فنّيّ

عُرف الأستاذ أنطوان خوري حرب بانكبابه على تاريخ لبنان وتراثه وكلّ ما يبرز وجهه الحضاريّ. وأضحت مؤلّفاته مراجع قيّمة يرتاح إليها المطالعون على اختلاف درجات ثقافتهم. فالطالب يجد فيها مادّة خصبة، قريبة المنال، مشوّقة بعرضها الواضح؛ والباحث المتعمّق يفيد خاصّةً من وفرة ما تجمعه، ومن شمول التوليفات التي يقدّمها المصنّف، إلى

جمال الصور وأناقة الإخراج. وممّا صدر للأستاذ خوري حرب في مجال اختصاصه اسم لبنان عبر العصور (١٩٧٩)، وأصول الشعب اللبناني (١٩٨٤)، وجذور المسيحيّة في لبنان (١٩٨٤)، وتاريخ الانتشار اللبناني (١٩٨٤)، والكتابة، من التصويريّة إلى أبجديّة جبيل (١٩٩٠)، والديانات اللبنانيّة القديمة (١٩٩٢)، والمعالم الأثريّة في الجنوب اللبناني (١٩٩٤). وقد جاء الكتاب الأخير، الموارنة، تاريخ وثوابت، على غرار ما سبقه، دراسةً يُركن إليها بثقة، لا سيّما أنّها استندت إلى نتاج عشرات المؤرّخين الموارنة وغير الموارنة، وتحفةً تبهج الناظرين بوثائقها المدينة القيّمة وخرائطها وصُوَرها الرائعة المتنوّعة. وسبقت الطبعة العربيّة هذه طبعات فرنسيّة وانكليزيّة وإسبانيّة وبرتغاليّة.

ويلفت الانتباه في كتاب أنطوان خوري حرب أمران أساسيّان:

١. الترابط الوثيق لدى الموارنة بين الشعب والكنيسة. فلا الأوّل يُفهم على حقيقته بدون الثانية، ولا تتجلّى صورة هذه الكنيسة بتمامها من دون ركيزة شعبها. ومن اختلاط الموارنة شعبًا بكنيستهم وغرفهم المستمرّ من ينابيع إيمانهم، تكوّن تاريخهم التليد وتراثهم وثقافتهم وما في جبالهم من قداسة وانفتاح. وكم من مرّة تبنّت الكنيسة المارونيّة شؤون شعبها، خاصّة في الأزمات وأيّام الاضطهادات. من ذلك، على سبيل المثال، لا الحصر، ما فعله الرهبان إبّان مجاعة الحرب العالميّة الأولى فرهنت جمعيّتهم «الملقّبة بالبلديّة أو الحلبيّة، سنة ١٩١٦، وكان يرأسها الأب إغناطيوس داغر، جميع ممتلكاتها إلى الحكومة الفرنسيّة بواسطة حاكم جزيرة أرواد الكابيتين ترابو، مقابل مليون فرنك ذهبيّ، وتمّ ذلك بموافقة القصادة الرسوليّة والبطريركيّة المارونيّة. ووقّع عن الرهبانيّة المدبّر الأوّل الأب مرتينوس طربيه وعن البطريركيّة الخوري بولس العقل» (ص ١٤٤)، وقد عرّض الكاهن المذكور - الذي أصبح مطرانًا في ما بعد - حياته للخطر هو ونفر من أمثاله، وحُكم عليه بالشنق غيابيًّا بسبب ما بذله من جهود لتأمين المساعدات إلى الموارنة المنكوبين.

٢. إرتباط الشعب المارونيّ بسلطات كنيسته المحلّيّة لم يمنعه من ارتباطه، على مدًى أوسع، بالكنيسة الجامعة، الرومانيّة التي بقي أمينًا لها طوال العصور، وغير الرومانيّة، إذ كان وما زال منفتحًا على جميع الكنائس، ومن ورائها، على جميع الأديان والثقافات. صحيح أنّه متشبّث بأرضه بقوّة وعناد، متمسّك بحرّيّته وبحرّيّة مَن يلوذ به، ولكنّه يعرف أيضًا أن يخرج من أرضه إلى رحاب الدنيا، ويخرج من وعورة جباله التي لم ينعزل فيها قطّ، بل كانت له منطلقًا لملاقاة الغرب والعرب على حدّ سواء، ولاستساغة ثقافة كلّ منهما. وإنّ في تلك المزايا التي تحلّى بها الموارنة على مدى أجيال وأجيال، عبرةً لأبناء اليوم، فعسى يسيرون دومًا على خطى السلف فيستحقّوا فعلًا أن «يُعطوا مجد لبنان» وينشروه حولهم بسخاء.

الأب كميل حشيمه

دير مار أشعيا، مسيرة زهد ورسالة

تأليف الأب أشعيا العكّاري

منشورات الرهبانيّة الأنطونيّة، أنطلياس (لبنان)، ١٩٩٨، ٣٢٨ ص، تجليد فنّي.

تستعدّ الرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة للاحتفال بمرور ثلثمائة سنة على تأسيسها في العام ١٧٠٠، وهي تقوم لذلك بالعودة إلى الجذور على جميع الأصعدة، منها نشر تراثها الروحيّ والفكريّ. وقد أعدّ حضرة الأب أشعيا العكّاري في هذا الإطار منذ سنتين مخطوطًا حول سيرة الأباتي عمّانوئيل عبيد جئنا على ذكره في مكان لاحق من هذا العدد (ص٥٤٢)، وهو يتابع الآن فيتحفنا بكتابه حول دير مار أشعيا، الدير الأمّ في رهبانيّته، صاحب التاريخ العريق المتألّق.

والمعروف عن شفيع الدير هذا أنّه غير أشعيا النبيّ، بل راهب من حلب عاش متنسّكًا وتوفّي العامّ ٤٤٠م، ورفاته الآن في دير القرتمين بطور عبدين. أمّا الدير فقد بُني حوالى القرن السابع الميلاديّ على أنقاض هيكل فينيقيّ في أعلى قمّة تلّة عرمتا، قرب بلدة برمّانا (قضاء المتن - لبنان) وجدّده المطران (البطريرك لاحقًا) جبرائيل البلوزاني العامّ ١٦٩٨.

لقد عالج الأب العكّاري موضوعه معالجة شاملة متكاملة، مبتدئًا بسيرة أشعيا، منتقلًا إلى رسم إطار نشأة الدير من الناحية التاريخيّة قديمًا، فإلى انطلاقته مركزًا لتأسيس الرهبان الأنطونيّين مع نبذ عن المؤسّسين ووصف متفرّع بالخرائط لبناء الدير، فإلى عرض لروحانيّة الرهبانيّة الأنطونيّة وقوانينها. ثمّ أفرد قسمًا للحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة في الدير، وقسمًا آخر لدور هذا الصرح على الصعيدين التربويّ والروحيّ، إذ كانت فيه مدرسة إكليريكيّة وما زالت تقوم في أرجائه دار الابتداء. وشفع المؤلّف دراسته الموثّقة بعدد من الملاحق والإحصاءات البالغة الإفادة، منها لوائح مكتملة بأسماء الرؤساء الذين تعاقبوا على الدير، والرؤساء العامّين الذين جعلوه مقرًّا لهم، والمعمّدين الذين قبلوا فيه سرّ التنصير، والمبتدئين الذين انتسبوا فيه إلى الرهبانيّة. ومن المعلومات المفيدة التي توفّرها هذه اللوائح أنّنا، إذا نظرنا إلى أرقام الذين انخرطوا في الرهبانيّة منذ مطلع القرن العشرين والذين تخلّفوا لاحقًا عن دعوتهم، وجدنا أنّ نسبة الثبات تتعدّى الأربعين في المائة، مع بعض التدنّي في السنوات ما بين ١٩٥٠ و١٩٧٨ (وهذا ما يتوافق مع ما حصل في الكنيسة جمعاء آنذاك)، ونهوض ملحوظ في السنوات العشرين الأخيرة، إذ انخفضت نسبة التخلّف وزاد في الوقت نفسه عدد المتمين، ممّا يشير إلى نهضة رهبانيّة أكيدة.

والكتاب أنيق الإخراج، مزوّد عددًا من الوثائق الخطّيّة القديمة وفهرسًا أبجديًّا، وصورًا شمسيّة عديدة وجميلة. كما أنّ لائحة المصادر في آخره واسعة، تشتمل على كثير من المؤلّفات العربيّة والأجنبيّة. ولكن شاب ثبت المراجع الأجنبيّة بعض الاضطراب في الكتابة، فكثيرًا ما جاءت الأحرف الكبيرة (majuscules) مكان الصغيرة (minuscules)، والعكس بالعكس، وتارةً يتقدّم اسم العائلة على اسم الشخص وطورًا آخر يتمّ العكس. وكان من الأفضل أن تُكتب عناوين الكتب بحرف يختلف عن أسماء مؤلّفيها، كما هي

العادة المتّبعة في المؤلّفات العلميّة اليوم. وهذه الرغبة نرفعها إلى المؤلّف ليحقّقها أيضًا في ذكر المراجع العربيّة، خاصّة في الحواشي، حيث الاضطراب مستمرّ، فتارة تُكتب العناوين بين معقوفين، وتارة أخرى بدون أيّ تمييز عن باقي النصّ. ولعلّه لم يُتح لحضرته مراجعة مسوّدات كتابه لبعده عن مكان الطباعة، إذ يعيش ويعمل الآن في الخرطوم (السودان) حيث أوفدته رهبانيّته مشكورة لتدريس علم اللاهوت في جامعتها الكاثوليكيّة.

ملاحظة أخيرة: أورد المؤلّف في (ص ٢٠ حاشية ٢)، استنادًا إلى طبعة المنجد الصادرة في ١٩٨٦، أنّ سكّان حلب هم نحو ٥٥٠,٠٠٠، ويا ليته استعان بآخر طبعات هذا المعجم، إذن لوجد، بحسب الطبعة السابعة والثلاثين (١٩٩٨) أنّ في حلب اليوم أكثر من ١,٣٠٠,٠٠٠ من السكّان!

أ. ك. حشيمه

الطريق المريميّ

تأليف الأب جورج خوري اليسوعيّ

المرشد العامّ سابقًا لرابطة الأخويّات في لبنان

بيروت، ٥٤٣ صفحة

«الطريق المريميّ» هو الحدث التاريخيّ الرائع الذي تمّ فيه التطواف بتمثال العذراء مريم طيلة خمسة أشهر في كلّ أنحاء لبنان، العام ١٩٥٤، لمناسبة اليوبيل المئويّ لإعلان عقيدة الحبل بمريم بلا دنس.

إنّ هذه الذكريات التي استعادها المؤلّف بعد مرور أربع وأربعين سنة على التطواف سيجد فيها الكثيرون صور تراهم ورعاياهم ووجوه آبائهم وأمّهاتهم وأقاربهم. إنّها وثائق ثمينة عن حدث مرموق حرّك لبنان بكامله. فمن شأنها أن تحثّ البنين والبنات على السير في خطى مَن سبقوهم في عبادة الله وتكريم مريم البتول.

ومع أنّ الظروف قد حالت في حينه دون نشر جميع هذه الذكريات، فلا شكّ في أنّها أخذت، مع تقادم الزمن، قيمة تاريخيّة ثمينة.

ونقول في الختام إنّ هذا المؤلّف، الذي يضاف إلى الكتاب القيّم والمرجع الموسوعة الذي وضعه الأب جوزف غودار والأب هنري جلابير اليسوعيّان بالفرنسيّة تحت عنوان *La Sainte Vierge au Liban* (مريم العذراء في لبنان)، يُثبت بدوره أن مجد لبنان لا يقوم على تاريخه العريق وحسب، بل يُطبّق أيضًا على السيّدة العذراء التي تقول الليتورجية في مديحها: «مجد لبنان أُعطي لها».

أ. ص. حموي

الأباتي عمّانوئيل عبيد البعبداتيّ الأنطونيّ (١٨٤٢-١٩٣٢)
تأليف الأب يوسف أبي نادر الأنطونيّ
أعدّه وقدّم له ونشره الأب أشعيا المكّاري الأنطونيّ
منشورات الرهبانيّة الأنطونيّة، أنطلياس (لبنان)، ١٩٩٧، ٢٠٠ صفحة

كان الأباتي عمّانوئيل عبيد، ابن بلدة بعبدات في لبنان، رجلًا مميّزًا تبوّأ أرفع المناصب في رهبانيّته الأنطونيّة، حتى غدا رئيسها العامّ مدّة اثنتي عشرة سنة. وخدم العلم رأس المدارس، وانصرف إلى التأليف والترجمة مخلّفًا ما يربو على عشرة مصنّفات، وسما بفضائل إنجيليّة راسخة، وعاش بين الناس سيرة التقوى البالغة وتوفّي برائحة القداسة.

وقد عثر حضرة الأب أشعيا المكّاري على مخطوط بيد الأب يوسف أبي نادر يروي سيرة الأباتي عبيد، ويعود إلى العام ١٩٣٥، فأحبّ أن ينشره، ونعمّ الفعل. فقدّم له، وشفعه بالحواشي والشروح وذيّله بفهرسَين، أحدهما لأسماء العَلَم والآخر لأسماء الأمكنة. ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب، الملىء بالفوائد، والممتع القراءة لسلاسة أسلوبه ووضوح عرضه، سيسدي خدمة جليلة لمعرفة تاريخ الرهبانيّات في شرقنا. فالشكر للناشر المحقّق، وأملنا أنّه سيعمل بوحي ما ألمع إليه في ختام مقدّمته (ص ١٧): «هناك رهبان كثيرون لا يزالون بحاجة إلى مثل هذا الكتاب حتى يحتلّوا مكانهم في ذاكرة إخوتهم على الأقلّ».

أ. كميل حشيمه

ألفرد بخّاش. السيرة المضيئة لفنّان رائد
تأليف الدكتور فاروق سعد
دار المراد، بيروت، ١٩٩٨، ٢٠٨ صفحة، تجليد فنّيّ

يبدو أنّ دار المراد راحت تختصّ بالكتب الأنيقة الإخراج، بل الأنيقة جدًّا، فلا تمرّ مدّة وجيزة إلّا وتطلّ علينا بمصنّفات لُحمَتُها جميل المظهر وسداها سمين الجوهر. وآخر ما عرفنا لها في هذا الباب كتاب ألفرد بخّاش. . . ، وما أصدق ما جاء عنوانه، فالمؤلّف ترجمة حياة فنّان رائد من كبار الفنّانين في بلادنا كاد أن ينساه مثقّفونا على الرغم من أنّه لم تمضِ على وفاته إلّا خمس سنوات. ويعود الفضل إلى أسرة العبقريّ هذا وإلى الدكتور فاروق سعد في إحياء ذكراه، وإبراز ما أنجزه في حياته المليئة بالعطاء.

ولد بخّاش في حلب العام ١٩٢١ وعمل فيها أوّلًا ثمّ في بيروت، يرسم ويصوّر وينحت ويصمّم الديكور والكتب، وشارك في معارض عربيّة ودوليّة عديدة، وقد لُقّب بـ«فنّان المرأة». إلى ذلك أنشأ في بيروت «كاليري بخّاش» ومارس التعليم في معهد الفنون الجميلة بالجامعة اللبنانيّة. وما يدهش في شخصيّته تعدّد مواهبه وتنوّعها من جهة، وسموّ فنّه من جهة ثانية، إذ تعجّ منحوتاته ورسومه، من وجوه ومناظر، بالحياة وعمق الأحاسيس وسحر الألوان.

أ. ك. ح.

Juan Manuel Abascal Palazón
Fidel Fita (1835-1918)
Su Legadso documental en la Real Academia de la Historia
Real Academia de la Historia, Madrid, 1998, 284 pages.

سيرة العلّامة اليسوعيّ الإسبانيّ فيدل فيتا وآثاره

فيدل فيتا بحّاثة ومؤرّخ إسبانيّ من مواليد أرانيس، مقاطعة برشلونة (١٨٣٥). دخل الرهبانيّة اليسوعيّة (١٨٥٠) وأتمّ دروسه الجامعيّة في إسبانيا وبلجيكا وفرنسا. رُسِم كاهنًا العام ١٨٦٣. وُكلت إليه وظائف تعليميّة تابع في أثنائها أبحاثه في علم الآثار والكتابات الأثريّة. متضلّع من اللغات القديمة، لا سيّما اللاتينيّة واليونانيّة والعبريّة ومن مختلف اللهجات الإسبانيّة. أتقن اللغات المعاصرة. إنتخب عضوًا في الأكاديميّة الملكيّة للتاريخ بمدريد، واستقرّ نهائيًا فيها ابتداء من ١٩١٢ عندما تسلّم رئاسة المؤسّسة وظلّ في منصبه هذا حتّى وفاته (١٣/١/١٩١٨).

تميّز فيتا باتّساع معارفه وتوغّله المستمرّ في خزائن المحفوظات الإسبانيّة الرسميّة على أنواعها، مضيفًا إليها دفاتر المحفوظات في الرعايا والمؤسّسات الكنسيّة لا سيّما الرهبانيّة منها، وجمع الكثير من النصوص النادرة، نشر بعضها، مقدّمًا لها ومعلّقًا عليها. وقد بلغ عدد ما نشره ٤٤ كتابًا يضاف إليها ٩١١ مقالة ظهرت في المجلّات العلميّة بين ١٨٦٦ و١٩١٨. وشملت أبحاثه علم اللغات الإسبانيّة القديمة والكتابات المنقوشة على الحجر وتاريخ الأنظمة والقوانين والطقوس الكنسيّة، لا سيّما العائدة منها إلى العصور الوسيطة. ويجدر الانتباه إلى أنّه كان يتبادل الخدمات العلميّة مع المؤرّخين والباحثين المقيمين في المناطق النائية من البلاد، يمدّهم بالمعلومات التي يفتقرون إليها لقلّة المصادر والمكتبات في مقاطعاتهم، وهم بدورهم يبادلونه بالمثل إذا وفّقوا إلى الوثائق النادرة. ولم تثنه من النشاطات العلميّة المختلفة هذه عن الانصراف إلى جميع النشاطات الرسوليّة من وعظ وتعليم.

القسم الثاني من الكتاب يتضمّن جداول مفصّلة لمئات الوثائق التي جمعها الأب فيتا والتي جعلها، بموافقة القيّمين على الرهبانيّة اليسوعيّة في إسبانيا، وقف على الأكاديميّة الملكيّة للتاريخ في مدريد ليفيد منها الباحثون، منها الصور ورسوم الكتابات المنقوشة في الحجر، ثمّ دفاتر يوميّاته الشخصيّة في حقل التنقيب العلميّ، وإلى جانبها نصوص المواعظ الدينيّة، والملخّصات العلميّة التي ألقاها في المحافل العلميّة في ميادين الآثار والمنقوشات والسِّيَر الفرديّة والوثائق الرسميّة، أصليّة أو منسوخة، وما وصلت إليه اليد من المخطوطات، والمراسلات، ومجموعة من النقود القديمة عثر عليها على مرّ السنين. واللافت أنّه قد علّق على كلّ قسم منها، موضحًا أو شارحًا أو محاولًا تفسير غوامضها، ممّا يجعل الكتاب مرجعًا قيّمًا للتاريخ.

وأمنيتنا أن تكثر عندنا، لصالح الباحثين والدارسين والقرّاء عامّة، الدراسات الغنيّة بالمصادر والمراجع، موسّعة ومفصّلة، فيعود عمل الفرد لفائدة الكثيرين.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

قاموس الأقوال
شرقًا وغربًا - شعرًا ونثرًا
إعداد أنطون ب. قيقانو وميشال مراد
دار المراد، بيروت - لبنان ١٩٩٨، ٧٨٠ صفحة، تجليد فنّي

أيعقلُ أن تبقى الألوف المؤلّفة من الأقوال في العديد من اللغات حيّةً، تتناقلها الألسن، وتحبّرها أقلام الشعراء والأدباء والكتّاب، لو لم تحمل في نشأتها بذور الديمومة والاستمرار، أو سرّ البقاء والخلود؟ نعم، إنّ ما تختزنه الأقوال والأمثال، في شعرها ونثرها، وفي اللغات المتداولة قاطبةً، من حِكمٍ ومواعظ وخبرات شعوب في سرّائها وضرّائها، لخيرُ دليلٍ، وأشدّ عاملٍ لبقائها ناطقةً معبّرةً عن أحوال البشر في كلّ بيئةٍ ومجتمعٍ، وفي أيّ عصرٍ من عصور التاريخ، سواء أوغل في القدم أم عايش الزمن الآتي.

يلفت انتباهنا في المجلّد الفخم الذي بين أيدينا غنى المادّة ووفرتها، إذ اجتهد المعدّان في جمعها من مصادر كثيرة ومتنوّعة. فبالإضافة إلى الأقوال المستقاة من المصادر الدينيّة: الكتاب المقدّس بعهدَيه، والقرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف؛ أتحفنا القاموس بكلّ ما لذّ وطاب من أقوال الشعراء والأدباء والفلاسفة العرب في العصور كافّة. كما أدرجا روائع ما عُرِف عند الفلاسفة والأدباء في الحضارات القديمة كالهنديّة واليونانيّة والرومانيّة...، وما ذاع في اللغات الحيّة في القرون الماضية عند الفرنسيّين والإنكليز والأميركيّين والألمان وسواهم.

وفي مقدّمة القاموس التي جاءت في صفحتَين، وكنّا نودّها أوسع تفصيلًا، نتوقّف على مسألة شموليّة الأقوال، بحيث نرى تضادّ الكلام وتضاربه في كثير من الأحيان في الموضوع الواحد، مثلًا (باب الصديق: ص ٣٣١-٣٣٥). فالصديق هو الوفيّ، والكتوم، والغادر، والعدوّ، والمعين، والأمين، والحسود،... إلى ما هنالك من الصفات الحسنة والسيّئة في آنٍ. ولئن ردّ المعدّان هذه الظاهرة في الأقوال إلى «تأثير البيئة على الفرد وعملها فيه»، فإنّنا نرى في شموليّة الأقوال وتضادّها أحيانًا كثيرةً، سببًا رئيسيًّا من أسباب بقائها حيّةً معبّرةً، لأنّها تمثّل الحياة وتصوّرها في جميع وجوهها ومظاهرها؛ الحياة التي تذخر بينا الكمّ الهائل من أيّ شعورٍ ونقيضه، من الموقف وعكسه، من الأحاسيس والأماني والمخاوف والتطلّعات... تلك وخلافها.

ويا حبّذا لو نرّق المعدّان، في المقدّمة طبعًا، بين الأقوال السائرة، والأمثال، والحِكَم والمواعظ، فعرّفا، ولو باقتضاب، بكلّ فئةٍ على حدة، فعرفنا إذ ذاك أوجه الشبه والاختلاف بين هذه الفئات التي تكثُر فيها المؤلّفات. وهل الفرق بينها هو في شكل الكلام وصياغته، أم على مستوى مضمونه ومحتواه، أم قد يكون في الاثنين معًا؟

وحرصًا على عبقريّة اللغة العربيّة وسلامتها، ولكي يأتي العمل متقنًا لا تشوبه الشوائب، نستأذن المعدَّين في إيراد بعض الملاحظات، على سبيل المثال لا الحصر.

أوّلًا: ليس سليمًا في العربيّة أن يأتي الشعر الموزون المقفّى على غير ما أرادت له

العرب. فإن تعذّر ورود الشطر الأوّل في النصف الأوّل من السطر والشطر الثاني في النصف الثاني من السطر، فمن الأجدى أن يرد البيت على سطرين متتالين، فيبدأ الشطر الثاني حيث يبدأ الشطر الأوّل، وينتهي حيث ينتهي أخوه. فدقّة الوزن والتفعيلات تقتضي دقّة في الشكل والكتابة. والأمثلة على ذلك عديدة ومنتشرة في أرجاء القاموس: أنظر: (الآثار - ص ٧-ع١؛ الآفة - أبو الطيّب المتنبّي - ص ٨ - ع١ - ... إلخ). فكيف، والحالة هذه، يمكن أن يميّز، غيرُ اللبيب طبعًا، القريضَ من المنثور.

ثانيًا: لو أخذت قواعد اللغة العربيّة بعين الاعتبار في بعض الأحيان، لكان تجنّب المعدّان العديد من الأغلاط الإملائيّة النافرة من أمثال جعل همزة القطع حيث يقتضي وجود همزة الوصل، والعكس أحيانًا.

مثلًا: (الإحترام - الإحتقار - الإحتيال - ص ١٣ - ع١).

وهي كثيرة في استعمالها غير الصحيح في فهرس الموضوعات: (ص ٧٣٩-ع١ و٢).

ثالثًا: كم كان أدقّ توثيقًا وأوسع إفادةً لو وضع المعدّان إلى جانب أسماء الأعلام، في ذيل كلّ قول، جنسيّاتهم وتواريخ الولادة والوفاة إن توفّرت، كما اتّبعا ذلك إلى جانب التصاوير والصور. فكانا بذلك أغنيا القول لجهة عمره (الحقبة الذي قيل فيها)، ولجهة هويّته - إن جاز التعبير - (جنسيّة مَن قاله أو قوميّته).

رابعًا: على أهمّيّة الحواشي وفائدتها في القاموس، نسألُ: أما كان أيسر لو وضعت في أسفل الصفحات؟ بحيث تأتي الحاشية تحت الكلام التي هي بصدده، فتوفّر على القارئ عناء التنقّل وضياع الوقت.

خامسًا: كنّا نودّ لو ميّز المعدّان في قائمة المراجع الواسعة الشاسعة:

أ - بين المصادر والمراجع، فجعلا كلَّ فئة على حِدَة توخّيًا للدقّة، وللقواعد المتّبعة في العودة إلى الأصول.

ب - أشكال الحروف المستعملة في كتابة أسماء المراجع، من أشكالها في كتابة اسم المؤلّف وسائر المعلومات. فيأتي التمييز موضحًا ومزيلًا اللبس والغموض، ومسهّلًا العودة والإفادة. بحيث تأتي مثلًا المراجع في اللغة العربيّة بالحرف الأسود (الغامق)، والمراجع في اللغة الأجنبيّة بالحرف المائل (italique). وليست هذه هي الطريقة الوحيدة المتّبعة، إذ ثمّة عدّة طرق أُخَر يمكن الإفادة منها.

إلى هذا فالقاموس جامع نافع، تستسيغه العامّة، وتثمّنه الخاصّة، وهو ثمرةٌ ناضجةٌ حان قطافها، من الثمار التي عوّدتنا الدار الناشرة انتظار موسمها، لما تمتاز به من جمالٍ ومنفعة وفرادة.

ريمون حرفوش

Choses senties
par Joseph Hechaimé
Beyrouth, 1998, 300 pages

أمور وشعور

بقلم جوزف أسعد حشيمه

بين المحاماة والأدب وشائج قربى وثيقة، فلا يندر، لا سيّما في لبنان، أن ينصرف القضاة والمحامون والمختصّون بالقانون على أنواعهم، إلى قرض الشعر أو التأليف في التاريخ والفقه والنقد الاجتماعي والخواطر الفلسفيّة. ولا عجب، فإنّهم، بحكم مهنتهم، يختلطون بالناس ومشاكلهم، ويشاهدون معاناتهم ويتحسّسون شؤونهم وشجونهم. والمحامي جوزف حشيمه ينتمي إلى هذه النخبة التي أمسكت بالعلوم القانونيّة من سائر جوانبها، وشغفت إلى ذلك بالكتابة الأدبيّة الرفيعة. وقد سبق أن عرّفنا في مجلّتنا رواية له طويلة بعنوان عبث القَدَر أو حبّ في بيروت (المشرق، ١٩٩٤، ص ٢٥٦-٢٥٧)، سبقها عدد من الكتب حول قضايا حقوقيّة، وأخلاقيّة وسياسيّة واجتماعيّة.

والآن يطلّ علينا هذا القانونيّ المتعدّد المواهب، بأثر له بالفرنسيّة، برهن فيه أنّه تملّك ناصية لغة أهل باريس على نحو ما تضلّع من العربيّة، بدقّة متناهية في التعابير، وأناقة ورشاقة في الأسلوب. أمّا موضوع الكتاب، فهو بالحقيقة موضوعات، أعني تأمّلات حول أمور متعدّدة تمتّ إلى صميم الحياة الاجتماعيّة والفكريّة والخلقيّة. فيدور الكلام على... الكلام، والحبّ والمحبّة، والفنّ، والسعادة، والمرارة، والشهرة، والشؤون العامّة، والشكّ، والإحباط، والكتابة، والنساء، والإيمان، والقوّة والحقّ، والعدل، والزواج، والخُبث، والحماقة، والأطبّاء، والسجون، والثورة، والأباطيل، والشيخوخة، والموت وغير ذلك بكثير. وما يلفت النظر عمق التحاليل النفسيّة يطلقها المؤلّف بإيجاز مكثّف يزيد من وقعه نفحةٌ من السخرية اللاذعة، وشيء من التشاؤم لا سيّما في ما يتعلّق بالنساء!

لم نتمالك، ونحن نطالع هذا الكتاب، من الرجوع بالفكر إلى كتّاب فرنسيّين عظام جالوا في الميدان نفسه، من أمثال فرنسوا ده لاروش فوكو La Rochefoucauld في القرن السابع عشر، وساشا غيتري Sacha Guitry في عصرنا الحاضر.

أ. ك. ح.

أخنوخ سابع الآباء

كتاب أخنوخ أو أخنوخ الأوّل، وأسرار أخنوخ أو أخنوخ الثاني

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «على هامش الكتاب»، ٣، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٩، ٢٦٤ صفحة

يأتي هذا الكتاب في سلسلة دراسات تتناول بعض الكتب المنحولة أو المكتوبة، وبعض

الكتابات الأخرى التي اكتسبت قديمًا صفة دينيّة غير رسميّة. دُوِّن كتاب أخنوخ، أو بالأحرى «كتب» أخنوخ، بين القرن الثاني ق.م. ومطلع القرن المسيحيّ الأوّل، ويتضمّن إيحاءات نُسبت إلى أخنوخ (تك ٥/٢١-٢٤)، تدور على موضوعَيْن: بنية الكون وأصله وأبعاده، وأصل الشرّ والخطيئة وطبيعتهما ونتائجهما والدينونة الأخيرة. وقد جُمعت هذه الإيحاءات في كتابَين، يتألّف الأوّل منهما (أخنوخ الأوّل) من خمسة أقسام. وتجدر الإشارة إلى أنّ هنالك نصًّا آراميًّا عن بعض كتب أخنوخ وُجد في قمران. وكتاب أخنوخ الثالث، الذي دوّن بالعبريّة بين القرنين الخامس والسادس ب.م.، لم يتعرّض له المؤلّف في هذه الدراسة، ولربّما خصّه بدراسة لاحقة.

وفي ما يختصّ ببنية هذه الدراسة، فالمؤلّف استهلّ كتابه بمدخل عامّ، أتبعه بمقدّمات وجيزة مهّد فيها لأقسام كتب أخنوخ، فشرح مضمون كلّ قسم وشكله الأدبيّ، ثمّ قدّم ترجمة له وزوّدها حواشيّ توضيحيّة. غير أنّ المؤلّف لا يذكر المصادر أو المخطوطات التي بنى عليها ترجماته! ويبقى أن نشير، أخيرًا، إلى خاتمتَين تفتحان الطريق إلى مزيد من الدراسات المتعمّقة (ص ٢٠٦-٢١٢ و٢٥٨-٢٥٩)، ولا سيّما في ما يختصّ بالإطار الاجتماعيّ والدينيّ للجماعات التي استخدمت كتب أخنوخ، وتأثير هذه الكتب في التقليد المسيحيّ.

أ. صلاح أبو جوده

١ – في رحاب الكتاب – ٢: العهد الثاني

٢ – إنجيل متّى: الجماعة وملكوت الله – الجزء الثالث

تأليف الخوري بولس الفغالي

٣ – الكلمة صار بشرًا: دراسات في إنجيل يوحنّا

محاضرات نسّقها وقدّم لها وترجم نصوصها الفرنسيّة

الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، ١٨ و١٩ و٢٠

الرابطة الكتابيّة، لبنان – ٦٢٩ و٤٦٠ و٤٩٩ صفحة

١) في رحاب الكتاب – العهد الثاني: بعد جولة في رحاب الكتاب مع العهد الأوّل (العهد القديم)، يتابع المؤلّف مع جولة ثانية في العهد الثاني (العهد الجديد)، ولا سيّما في الأناجيل ورسائل القدّيس بولس. ويقسم المجلّد الثاني هنا إلى أربعة أقسام: العهد الجديد بشكل إجماليّ (مع موضوعات عامّة، كتبها على مرّ السنين وجمعها في القسم الأوّل هنا)، والأناجيل الإزائيّة (لا جديد على مستوى الدراسات، فالمسألة الإزائيّة تراوح مكانها)، وإنجيل يوحنّا (جاء هذا القسم الأكثر ابتكارًا بسبب الدراسات الجديدة التي رافقت إنجيل يوحنّا في السنوات الأخيرة هذه)، والقدّيس بولس ورسائله (حاول المؤلّف

أن يربط بولس بعصره، ونتوقّف على بعض الدراسات البولسيّة ولا سيّما قبول رسائل بولس في المسيحيّة الأولى وفي الزمن اللاحق). هذا الكتاب هو محطّة في بحث المؤلّف وقراءته، وسوف تتبعه محطّات أخرى تجعل الكتاب المقدّس وغناه في متناول الشعب المؤمن.

٢) إنجيل متّى: الجماعة وملكوت الله - الجزء الثالث: هذا الإنجيل سُمّي الإنجيل الكنسيّ، فهو يذكر «الكنيسة» مرّتين، وهو الذي اعتادت أن تقرأه الكنيسة أكثر ممّا تقرأ من أناجيل، وهو أيضًا الذي يرينا كيف يرسل الربّ جماعته: «يرسلها فيغيب عنها في الجسد، ولكنّه يبقى معها في حضور لا تحدّه بعد اليوم مقولات الزمان والمكان».

يتوزّع الجزء الثالث هذا على مرحلتين: الحياة في جماعة الملكوت؛ والطريق إلى أورشليم، الطريق إلى الملكوت.

٣) الكلمة صار بشرًا: دراسات في إنجيل يوحنّا: هذا الكتاب هو حصيلة المحاضرات التي أُلقيت في المؤتمر الكتابيّ السادس الذي نظّمته الرابطة الكتابيّة لإقليم الشرق الأوسط، في لبنان، ٢٤-٣٠ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٩. جاءت المحاضرات في اللغة العربيّة، ما عدا أربع محاضرات بالفرنسيّة، ترجم نصوصها الخوري بولس الفغالي.

ورد هذا الكتاب في أربعة أقسام: دراسات عامّة، يوحنّا وتجذّره التاريخيّ، دراسات لاهوتيّة، دراسات روحيّة.

في الختام، نتمنّى للمجلّدات الثلاثة، كما تمنّينا للمجلّدات التي سبقتها، أن تلبّي حاجات مكتبتنا الروحيّة العربيّة، شاكرين الله على العشرين مجلّدًا التي صدرت في سلسلة «الدراسات البيبليّة» منذ ١٩٩١.

أ. صبحي حموي

رسالتا القدّيس بولس إلى أهل كولسّي وإلى فيلمون

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، ١٥، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٩، ٢٢٤ صفحة

تُقدّم في هذا الكتاب دراسة لرسالتَين بعث بهما القدّيس بولس من سجنه إلى كولسّي التي لم يبشّرها ولم يزرها. يبدأ المؤلّف دراسته بالرسالة إلى مسيحيّي كولسّي، فيبيّن إطارها العامّ، ويستعرض أقسامها، ويشير إلى الموضوعات التي تطرّق إليها الرسول، ولا سيّما دحض الفرضيّات الغنوصيّة واليهوديّة، والدعوة إلى حياة مسيحيّة تقوم على الاتّحاد المتواصل بالمسيح القائم من بين الأموات. ثمّ يتناول الأقسام تباعًا، فيشرحها ويعلّق عليها. وفي النهاية، يقدّم خاتمة عامّة، ولائحة بالكلمات اليونانيّة الواردة في تفسير الرسالة، ولائحة المراجع. ويتّبع الأسلوب نفسه في عرض الرسالة إلى فيلمون، فيبيّن مضمون الرسالة وتصميمها، ثمّ يشرح أقسامها التي جعلها ستّة. لا شكّ في أنّ هذه

الدراسة تساهم في إيصال فكر بولس الرسول إلى المؤمنين، لا سيّما وأنّ رسائله، التي تمتاز بعمق لاهوتيّ لا يخلو من الصعوبة، تُقرأ دومًا في ليترجيات كنائسنا الشرقيّة، ولا نُولي، بشكل عامّ، أهمّيّة في العظات.

أ. ص. أبو جوده

سمّاهم رُسُلًا

تأليف الأبوين يوحنّا ويوسف العنداري م.ل.

منشورات الرسل، جونيه، ١٩٩٩، ٢٥٤ صفحة

إمتثالًا لما أقرّه المجمع الفاتيكاني الثاني سنة ١٩٦٥ في «التجديد الملائم للحياة الرهبانيّة»، انضمّت جمعيّة المرسلين اللبنانيّين، «أسرةً بمثيلاتها شرقًا وغربًا، إلى مسيرة التجدّد الروحيّ لتناوله من مختلف نواحيه، ضمن الحدّ الذي رسمه الله لها. فما لبث أن أقرّ آباء «الكرسيّ» عقد مجمع غير عاديّ لهذا الغرض، تواصلت جلساته حقبة بعد حقبة... وعنها انبثق، وفقًا لإرشاد الكنيسة، قانون الجمعيّة المجدّد... بوحي الأمانة لرسوم القانون الأصليّ... وهكذا اقترن حرص الآباء على إرثهم الماضي، بالتطلّع إلى رؤى المستقبل ونداءاته».

ولقد أدرجوا معالم «هويّتهم الروحيّة» تحت خمسة عناوين: ١) خدمة الكلمة، وهي للمرسل اللبنانيّ عنوان دعوته والتزامه الجوهريّ، وبالتالي ميزته الروحيّة أمام الله والكنيسة – ٢) حفظ الوديعة، وهو الخيار الأساسيّ الذي يحدّد للمرسل اللبنانيّ كيانه الرسوليّ، من حيث يوليه ارتباطًا والتزامًا خاصّين بموقعه الكنسيّ، أي كنيسته المارونيّة – ٣) وثاق الحبّ الأخويّ، علمًا بأنّ اتّباع الربّ والمشاركة في رسالته الخلاصيّة هما شهادة حبّ، بحيث لا يُرسَل ولا يَشهد إلّا مَن يحبّ – ٤) عناق الأمانة والكفاءة، وهما صفتان بارزتان تُكمّل إحداهما الأخرى. فالأمانة خلوص وحرص وثبات، في حين تبدو الكفاءة تأهّبًا وجدارة وسخاء – ٥) حِلية الخصال المشتركة، إذ إنّ أبناء الجماعة الواحدة يتمايزون باختلاف الأمزجة والميول والمواهب. إلّا أنّ تلاقيهم في دعوة واحدة يؤالف بينهم.

على هذا النحو المعاش، انبثقت وارتسمت هويّة المرسَل اللبنانيّ، فيصعب بالتالي تحديدها النظريّ. ولذلك، فالسبيل المتاح لولوجها هو التوقّف على خصائص ودلالات تمثّل بعض المزايا الروحيّة: التجرّد والبساطة والانفتاح والاتّزان.

جميع هذه الأفكار والتحاليل يجدها القارئ مفصّلة بوضوح وحرارة في مؤلّف الأبوين يوحنّا ويوسف العنداري، وهما يلجآن إلى إنشاء ومفردات ترقى بنا إلى عالم الروح. وفي ختام الكتاب بضع صفحات سُجّلت فيها المحطّات البارزة في مسيرة الجمعيّة. فلا يسعنا في الختام إلّا أن نتمنّى أن يفيد القرّاء من الكنوز المدونة في هذا المصنّف القيّم.

أ. صبحي حموي

كتب ومنشورات وصلت مؤخّرًا إلى المجلّة

• أسرار الأرض: تأليف تريز حنّا عون، منشورات دار مكتبة سماحة، بيروت وجونيه، ١٩٩٥، ١٦٠ صفحة. - المؤلّفة محامية مثقّفة، طريفة الأسلوب، مجنّحة الخيال، ناصعة اللغة، غاصت، من خلال عدد من القصص الرمزيّة، أبطالها نباتات وحيوانات، على أسرار العالم والبشر. وفي نهاية كلّ فصل مجموعة من الأسئلة تساعد القرّاء الشبيبة على التعمّق في مضامين النصوص.

• أوتار: تأليف تريز حنّا عون ونايلة أبي نادر، بيروت، ١٩٩٧، ١٢٤ صفحة. - هذا الكتاب إضمامة من التأمّلات تختصر مسيرة حياة. إنّه «يجمع بين الشعر والنثر، بين المعاناة والصلاة، بين الإنسان والخالق»، كُتب «نصوصًا متفرّقة بأسلوب عفويّ وفي مناسبات مختلفة». يُشعّ من صفحات هذا المؤلّف البسيط عواطف صادقة وأفكار مبتكرة وإيمان عميق حيّ.

• اليوبيل الذهبيّ الثالث لتكريس كنيسة مار أنطونيوس قزحيّا على يد البطريرك إسطفان الدويهي: منشورات رابطة البطريرك أ. الدويهي الثقافيّة؛ زغرتا - إهدن، العدد ٢٦، ١٩٩٨، ٤٨ صفحة من المقطع الكبير. - مجموعة مقالات مصوّرة بقلم عدد من المؤرّخين الثقات ورجال الدين والفكر والسياسة.

• الذكرى المئويّة الثالثة لتكريس كنيستَي مار أنطونيوس الكبير (مدرسة عين ورقة) ومار إلياس - الميدان (غوسطا) على يد. . . البطريرك أ. الدويهي، منشورات الرابطة المذكورة سابقًا، العدد ٢٧، ١٩٩٨، ٤٠ صفحة من القطع الكبير. - مقالات ووثائق مشفوعة بالصور الشمسيّة الرائعة، بقلم مؤرّخين مرموقين.

• البطريرك إسطفان الدويهي العلّامة العملاق: تأليف الأب يوسف الخوري، الراهب اللبنانيّ، منشورات الرابطة المذكورة في أعلاه، العدد ٢٨، ١٩٩٩، ٣٢ صفحة من القطع الصغير. - يركّز المؤلّف في كلّ من فصول كرّاسه، على أنّ الدويهي كان عملاقًا في القامة، وفي ما تحمّله من آلام وما تحلّى به من إيمان وقداسة، وفي فكره اللاهوتيّ، وتبحّره في التاريخ والليتورجيا والألحان السريانيّة، كما أنّه كان عملاقًا في الحياة الرهبانيّة وصنعه العجائب.

• أيّام وكلمات: تأليف الأباتي سعد نمر، رئيس عامّ الرهبانيّة المارونيّة المريميّة، مطابع معوشي وزكريّا، لبنان، ١٩٩٨، ١٦٢ ص. - مجموعة خطب وعظات وأحاديث دينيّة ووطنيّة وتربويّة مليئة بالعمق والخبرة الروحيّة والإنسانيّة، وقد عُرضت ببلاغة على بساطة وإيجاز.

• فنّ العطاء في القانون والأدب والتراث: تأليف القاضي أنطوان رومانوس الشدياق، شركة الطبع والنشر اللبنانيّة، بيروت، لا ت.، ٢٠٥ ص. - مجموعة دراسات غنيّة متنوّعة صدر بعضها في الصحف والدوريّات، تمحورت على شؤون قضائيّة وأدبيّة وتراثيّة، مع

تركيز على جبران ولبنان الشمالي، خاصّةً بلدة حدشيت مسقط رأس المؤلّف.

• روّاد طبّ العيون في سورية: تأليف الدكتور سمير رولان أنطاكي، طبعة ثانية، دار الذاكرة، حمص (سورية)، ١٩٩٩، ٣٣٤ ص. - صدرت الطبعة الأولى العام ١٩٩٣ وعرّفتها المشرق في حينه (١٩٩٤، ص ٢٥٣). وجاءت الطبعة الثانية هذه تزدان بتحسينات كثيرة (الإخراج، نوعيّة الصور الشمسيّة...) وزيادات، لا سيّما في ما يختصّ بالسنوات الأخيرة (١٩٩٣-١٩٩٨). ولكن نأسف على غياب فهرس للأعلام، فهو مهمّ في هذا النوع من الكتب المراجع. ولعلّ الطبعة الثالثة تعوّض النقص.

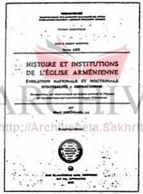
• سورية أرض التاريخ والآثار والقداسة: تأليف الأب باسكال كستلّانا وم. أكاريا كروم، حلب (؟) ١٩٩٩ (؟)، ١١٤ ص. - هذا الكتاب صغير بقطعه ولكنّه كبير بما احتواه من معلومات وافرة تركّزت على العموديّين في سورية. والمؤلّف من كبار المختصّين العالميّين بتاريخ العموديّين. يحتوي الكتاب على عدد من الصور الشمسيّة الملوّنة المعبّرة جدًّا، ولكن ينقصه فهرس بالمحتويات.

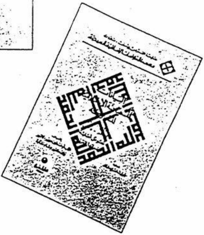
• سرّ الإفخارستيّا: تأليف الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ، موسوعة المعرفة المسيحيّة، سلسلة «الأسرار»، ٧، دار المشرق، بيروت، ٥٦ ص. - يتناول هذا الكتيّب تأسيس الإفخارستيّا وعلاقتها بالفصح اليهوديّ، فتطوّر ممارسة الإفخارستيّا عبر الأجيال، فمعنى هذا السرّ لا سيّما كونه مشاركة بين المسيح القائم والمؤمنين.

صدر عن دار المشرق











فهارس «المشرق»
للسنة الثالثة والسبعين ١٩٩٩

فهرس أوّل
مقالات السنة

بالبحث (تتمّة)، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٢٢٩-٢٥٤) = يحَن دير الربّان هرمزد في الفترة ١٨٣٢-١٨٤٢، بقلم الأب بطرس حدّاد (٢٥٥-٢٦٢) = من أجل عالم خالٍ من الألغام ضدّ الأشخاص، بقلم المكتب اليسوعيّ لخدمة اللاجئين (٢٦٣-٢٦٧) = مراجعة الكتب: وصف ١٧ كتابًا بالعربيّة و٧ بالفرنسيّة (٢٦٩-٢٨٩).

الجزء الثاني (تمّوز - كانون الأوّل): من المعاناة الظالمة إلى المعاناة الخلّاقة (٣٠٥-٣٠٦) = الكنيسة والدولة. إشكاليّة علاقة حيويّة، بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٣٠٧-٣٣٠) = الحرب والسلم في المسيحيّة، بقلم الأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعيّ (٣٣١-٣٤٢) = الحرب والسلم في الإسلام، بقلم الدكتور هشام نشّابه (٣٤٣-٣٥٠) = الحياة المكرّسة في الألف الثالث، بقلم الأب كميلّو مكسيسي الكرمليّ (٣٥١-٣٧١) = الانتماء والهويّة. قضيّة الرهبانيّات في لبنان والشرق، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٣٧٣-٣٨٠) = حقوق المرأة في ضوء مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، بقلم الأب مارون نصر الراهب اللبنانيّ المارونيّ (٣٨١-٤٠٠) = إلتزام المرأة العربيّة عمومًا واللبنانيّة خصوصًا بعمليّة تحرّك المجتمع العربيّ، بقلم الدكتورة دنيا حشيمه بو خليل (٤٠١-٤١٦) = الجديد في سيرة ثاودورس أبي قرّة وآثاره، بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٤١٧-٤٤٩) = رحلة البحث عن الحقيقة: من «النبيّ» إلى «عبدالله»، بقلم الدكتور ربيعة أبي فاضل (٤٥١-٤٦٤) = فردريك شوبان شاعر البيانو (١٨١٠-١٨٤٩) في ذكرى مرور ١٥٠ سنة على وفاته، بقلم الأستاذ أنطوان خاطر (٤٦٥-٤٨١) = في المعجم التربويّ، بقلم الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (٤٨٣-٤٩١) = التعليم الحواريّ أداةً لتطوير المجتمع. تجربة جمعيّة كاريتاس - مصر، بقلم الأستاذ صلاح سبيع (٤٩٣-٥٠١) = بدايات التعليم في مشتى الحلو (منطقة صافيتا - سورية)، بقلم الأستاذ عيسى فتّوح (٥٠٣-٥٠٧) = البطريرك يوسف أودو (ت ١٨٧٨) ووصيّته الأخيرة، بقلم الأب بطرس حدّاد (٥٠٩-٥١٤) = مراجعة الكتب: وصف ٤٤ كتابًا بالعربيّة و١٤ باللغات الأجنبيّة (٥١٥-٥٥١).

فهرس ثانٍ
أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع
موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 USS 11 25120 OA، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 USS 11 25120 OA, ou par chèque.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	- ٥١٨ صفحة	- ١٨ دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	- ٥٤٤ صفحة	- ١٧ دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	- ٥٦٠ صفحة	- ١٦ دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	- ٥٦٠ صفحة	- ١٥ دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	- ٥٢٠ صفحة	- ١٤ دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	- ٥٤٤ صفحة	- ١٣ دولارًا
١٩٩٧	(المجلّد ٧١)	- ٥٦٨ صفحة	- ١٢ دولارًا
١٩٩٨	(المجلّد ٧٢)	- ٥٨٨ صفحة	- ١١ دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

Recensions de livres

traduire en arabe certains néologismes 483

L'enseignement dialogique comme instrument pour faire évoluer la société: l'expérience tentée par l'Association Caritas-Egypte, par Ṣalāḥ Sebē'ī.

L'auteur expose les résultats très satisfaisants obtenus par Caritas-Egypte dans l'application des principes de l'enseignement dialogique à l'évolution de la société. En effet, l'enseignement ordinaire peut ne mettre qu'un diplôme entre les mains, s'il ne forme pas l'homme à changer la société. Et l'adage «si tu apprends, tu seras libre» ne sera vrai qu'à condition que l'enseignement soit une conscientisation et non une certaine quantité d'informations. Cette méthode d'enseignement devient une opération permettant de découvrir les connaissances cachées des analphabètes, leur culture et leur regard sur leur société, alors qu'ils sont incapables de les exprimer ou d'en faire état, et cela veut dire, dans le cas de la réussite, notre pouvoir de transformer l'enseignement d'un simple droit, au pouvoir d'exercer ses droits 493

Les débuts de l'enseignement à Maštā al-Ḥulū (Région de Ṣāfītā - Syrie), par Issa Fattouh.

L'A. raconte, en fournissant des détails intéressants, comment a été fondée, en 1879, la première école à Maštā al-Ḥulū. Cette fondation et la marche ultérieure de l'école ressemblent beaucoup à ce que nous savons sur les écoles ouvertes au 19e siècle dans ce qui est devenu la Syrie et le Liban: le profil du professeur, la pédagogie en honneur et le programme des études.

L'A. s'arrête sur un phénomène qui a caractérisé la diffusion de l'enseignement au Liban et en Syrie au 19e siècle, à savoir la rivalité entre les missionnaires jésuites (d'origine française) et les missionnaires évangéliques (d'origine américaine). En effet, chaque fois que les uns ouvraient une école (ou même une université), les autres s'empressaient d'en ouvrir une autre..... 503

Le testament du patriarche Yūsuf Audo (+1878), par le P. Boutros Haddad.

Mgr Yūsuf VI Audo (1847-1878) est l'un des plus célèbres patriarches de l'Eglise chaldéenne dans les temps modernes. Il défendit avec acharnement les particularités des Eglises orientales dans sa correspondance et durant les sessions du premier concile du Vatican. Il est mort en odeur de sainteté.

L'A. publie son testament avec des notes pour éclairer

En quête de la vérité: du «Prophète» à «'Abdallāh», par Rabi'a Abi-Fāḍil.

C'est une conférence donnée par l'auteur dans le cadre des activités du «Mouvement Culturel d'Antélias», à l'occasion de l'hommage rendu à l'homme de lettres Antoine Ġaṭṭās Karam, le 7 mars 1999. Le conférencier fait une comparaison entre Ġibrān Ḫalīl Ġibrān, auteur du livre *Le Prophète*, et Antoine Ġaṭṭās Karam, auteur de *'Abdallāh*, dont la thèse académique (en français) a pour titre *La vie et l'œuvre littéraire* de Ġibran Khalil Gibran, sans parler de ses autres écrits sur ce dernier.

Il ressort de l'analyse opérée par l'A. que les points de ressemblance entre les deux écrivains sont bien plus nombreux et plus profonds que les points de divergence. Bien plus, résumant sa pensée, il affirme «qu'il est presque convaincu qu'entre l'esprit de Ġibrān et celui de Karam, il y a une profonde harmonie, et plane une mutuelle compréhension, dans le domaine de l'expérience et de l'expression, du regard jeté sur l'autre, de la vie et de l'existence»................................ 451

Frédéric Chopin (1810-1849), poète du piano; à l'occasion du 150e anniversaire de sa mort, par Antoine Khater.

Né en Pologne, Chopin passa la majeure partie de sa vie à Paris. Très jeune il se mit à l'étude du piano, et c'est de sa mère et non des maîtres qu'il reçut ses premières leçons. Plus tard il se mit à l'école du tchèque Adalbert Zivny. Celui-ci, bien que violoniste, essaya de transmettre à son élève son admiration pour Bach et Mozart, et il l'encouragea à créer, lui-même se contentant souvent de noter ce que l'enfant improvisait. A l'âge de 12 ans, son père l'envoya au Conservatoire où il ne tarda pas à être qualifié de «musicien génial». Grâce à ses récitals, il devint très célèbre. Parmi ses compositions», on compte des «études», des mazurkas», des «sonates», des «nocturnes», des «concertos»... On a dit de lui: «il avait dans le cœur la passion de la Pologne avec ses joies et ses drames, et il était pétri du goût esthétique parisien et de ses techniques»........................ 465

Du vocabulaire pédagogique, par Ibrāhīm as-Sāmarrā'ī.

Il s'agit de l'étude philologique de certains mots arabes, comme la racine «darasa», ou le terme «ğāmi'at» pour désigner l'université, ou le «kulliyyat» pour traduire «collège». Avec compétence et finesse, l'auteur analyse l'origine de ces mots et les diverses transformations par lesquelles ils sont passés. Il regrette çà et là qu'on recourre aux langues étrangères pour

femme, au cours de l'histoire de l'Eglise, d'occuper des postes importants dans le service ecclésial. Malgré cela, le pape Jean-Paul II a reconnu, en 1984: «Nous avons à nous demander sérieusement si la femme a aujourd'hui, dans l'Eglise et la société, la place prévue par le Créateur et le Rédempteur, et si sa dignité et ses droits sont reconnus de façon satisfaisante».. 381

Engagement de la femme arabe en général et de la femme libanaise en particulier, dans l'opération de l'évolution de la société arabe, par Dounia Hechaïmé Bou Khalil.

De cet article à la fois technique et dense on peut surtout retenir la partie intitulée «Propositions pour l'avenir», qui indique les domaines où la femme peut apporter efficacement son concours au développement de la société arabe: éducation et enseignement, services informatiques et communications, équipes spécialisées en biotechnologie, services bancaires et financiers, travail dans le cadre des sociétés publicataires, travail architectural et études urbanistiques, participation de représentantes de divers secteurs aux travaux d'un conseil socio-économique, extension de la possibilité d'engager la femme dans les forces armées. Cette énumération confirme la parole prêtée au Père Michel Allard, S.J.: «les conditions économiques sont aujourd'hui les conditions les plus importantes. Je crois donc que le rôle de la femme actuelle est un rôle économique et sa liberté est une liberté économique»..... 401

Théodore Abū-Qurra. Du nouveau sur sa vie et son œuvre, par le P. Samir K. Samir, S.J.

L'A. commence son étude en donnant un résumé de la vie d'Abū-Qurra. Né vers 755, il étudia la médecine, la logique et la philosophie. C'est peut-être pour cela que son nom est suivi parfois des adjectifs: «le sage», «le savant», «le philosophe». Ensuite, il entra au couvent de Saint Sabas. Elu évêque de Harrān vers 795, il s'éloigna de son siège pendant quelques années, pour des raisons que nous ignorons. C'est à son retour qu'il se mit à écrire, dans le domaine théologique surtout. Il mourut peu après 830.

Dans une deuxième partie sont cités les écrits de Théodore avec un bref commentaire. A.-Q. n'a utilisé le syriaque que dans un seul écrit, alors que nous en connaissons 43 en grec (ou géorgien) et 24 en arabe. La dernière partie de l'article est la bibliographie où nous trouvons, en langues étrangères surtout, pas moins de 108 ouvrages de référence................................ 417

consacrée aura un sens si elle s'engage dans un service prophétique - L'inculturation - Une unité dans la richesse d'un pluralisme - La créativité), et commente, dans un 3e point, les défis pour la vie consacrée au seuil du 3e millénaire (Vivre et repenser notre vie consacrée en partant des différentes perspectives de ce que signifie ce charisme dans l'Eglise - La fidélité créative - La fraternité - Continuer d'être un signe et un instrument de l'amour de Dieu pour les plus pauvres et les marginaux - L'inculturation - Le laïcat associé - Les nouveaux espaces pour la femme consacrée - La spiritualité force motrice unificatrice de la vie consacrée), et il conclut que l'Esprit est toujours actif et présent.. 351

Les ordres religieux au Liban et au Proche - Orient. Appartenance et identité, par le P. Salim Daccache, S.J.

Cette réflexion «libre» sur la question de l'appartenance et de l'identité, comme préoccupation des ordres religieux au Proche-Orient, prend sa source dans le fait que la spiritualité, qui est au cœur de la vie religieuse, risque d'être informelle, indéterminée et sans racines dans l'histoire des hommes. De ce fait elle peut devenir un ensemble d'idées ou de règles valables en elles-mêmes, mais sans impact sur la réalité. Qu'elle soit d'inspiration orientale ou occidentale, la spiritualité des ordres religieux trouvera son avenir dans une redécouverte de ce que doit être notre «mission» dans notre aujourd'hui ecclésial, plein de difficultés mais aussi de promesses.. 373

Droits de la femme à la lumière du code canonique des Eglises orientales, par le P. Maroun Nasr, OLM.

Parlant de la «Déclaration universelle des droits de l'homme», proclamée il y a 50 ans et qui reconnaît l'égalité entre tous les hommes et l'égalité entre l'homme et la femme, le Pape Jean-Paul II a dit: «nous éprouvons un grand respect pour les droits de l'homme». Et, à l'occasion de la publication du nouveau droit canonique des Eglises orientales, le même pape a déclaré: «ce code doit être considéré comme un nouveau complément de l'enseignement du deuxième concile du Vatican». Or, dans les divers passages où le code traite de notre sujet, il affirme «la véritable égalité entre ceux qui sont nés dans le baptême, car tous collaborent à l'édification du corps du Christ». Une seule exception est faite, au canon 754: «L'homme seul, à l'exclusion de la femme, peut recevoir validement la sainte ordination sacerdotale dans tous ses degrés». Cela n'a pas empêché la

guerre sainte» (croisades). Mais, de nos jours, l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII enseigne que «les éventuels conflits entre les peuples ne doivent pas être réglés par le recours aux armes, mais par les négociations».

Passant à la nature de la paix, l'auteur rappelle que la révélation chrétienne a voulu être avant tout un message de paix et que le nom du Messie est «le Prince de la paix». La paix n'est donc pas seulement une exigence de justice, mais un don de Dieu. C'est pourquoi, le rôle de l'Eglise est d'une part, rappeler aux chrétiens leur responsabilité, et, d'autre part, prier pour la paix.. 331

Guerre et paix en Islam, par Hishâm Nashabé.

Le Professeur Nashabé relève, en commençant, que les musulmans passent aujourd'hui pour être les adeptes d'une religion qui prône la violence, témoin ce qui se passe dans plus d'un pays musulman, arabe ou non arabe, bien que des voix autorisées se soient élevées pour condamner, au nom de l'Islam, toutes ces manifestations de violence. Par ailleurs, les payx d'Europe où se comptent des millions de musulmans, commencent à les craindre. Cette situation pose le problème de l'attitude de l'Islam par rapport à la guerre et à la paix. Qui en est responsable: les facteurs politiques et économiques ou la religion islamique? L'auteur répond sans hésiter que la religion n'y est pour rien, et il le démontre en citant et commentant des versets du Coran, surtout ceux qui semblent justifier la guerre. Il distingue notamment entre «l'ennemi», par lequel on traduit généralement et faussement le mot arabe «'adūw», et «l'agresseur», qui en est une traduction plus fidèle au Coran. Ce dernier permet de répondre à l'agresseur. Et il termine par une définition plus complexe du mot «ğihâd» qui n'est pas toujours la guerre sainte... 343

La vie consacrée au troisième millénaire, par le P. Camillo Maccise, O.C.D.

C'est une conférence donnée au Supérieurs et Supérieures des Instituts religieux au Liban le 24/3/1999. L'A. partant de l'expérience d'un congrès sur la vie consacrée qui eut lieu en automne 1997 et groupa 940 jeunes religieux et religieuses de 230 Instituts féminins et 150 Instituts masculins de tous les continents, commence par analyser les 6 grandes lignes des préoccupations des jeunes (Le religieux est une personne qui fonde son identité sur une espérance de Jésus-Christ - Notre vie consacrée doit être alimentée par une spiritualité - La vie

SOMMAIRE